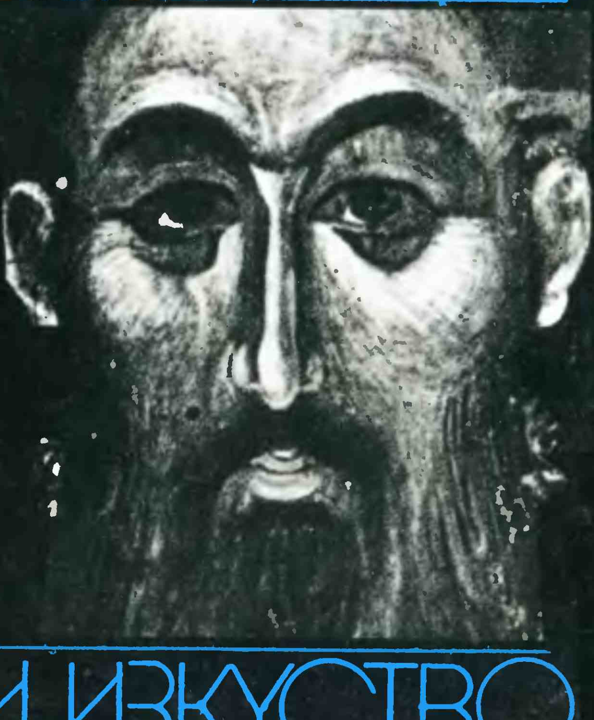
ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

СЛОВА

философско наследство



НАУКА И ИЗКУСТВО

ГРИГОРИИ
ПАЛАМА
СЛОВА

НАУКА И ИЗКУСТВО

СОФИЯ 1987 ГОДИНА

Философско наследство

Редакционна колегия
МИХАИЛ БЪЧВАРОВ — председател
ЕЛЕНА ПАНОВА
РАДИ РАДЕВ
ПЕТЪР-ЕМИЛ МИТЕВ
АСЕН ДАВИДОВ

Превод от среднобългарски
НИКОЛАЙ ЦВ. КОЧЕВ

Редактор на превода
БОРЯНА ВЕЛЧЕВА

ГРИГОРИЙ
ПАЛАМА
СЛОВА

АВТОРИ НА ВСТЪПИТЕЛНАТА СТУДИЯ
МИХАИЛ БЪЧВАРОВ
И НИКОЛАЙ ЦВ. КОЧЕВ

© Николай Цвятков Кочев, превод, 1987 г.
c/o Jusautor, Sofia

©Михаил Димитров Бъчваров
и Николай Цвятков Кочев
студия, 1987 г.
c/o Jusautor, Sofia

ПРЕДГОВОР

I. Славистичната наука не е от най-новите историко-хуманитарни дисциплини, но проблемите, които тя разработва, не намаляват. Създаденото като текст през средните векове и съхранено до наши дни поставя много въпроси от лингвистичен и кодикологичен характер, проблема за украсата, за характера на писмото и пр. Не по-малко са въпросителните и по отношение съдържанието на даден текст, рожба на определена социална, политическа и икономическа действителност. Съществен момент например е изследването на ръкописите като текстове, които разкриват светогледа на обществото, из средата на което е произлязъл авторът или преписвачът. Ръкописите са надежден извор за равнището на философската култура на обществото и епохата, през която те се появяват за първи път, както и за равнището на философската култура на обществото и епохата, през която получават своето „второ“ или „трето“ издание. Или въпросите на културата са един твърде трудно и не еднопосочно изясним факт.

В ръкописната сбирка на софийската Народна библиотека „Кирил и Методий“ и на библиотеката на Българска академия на науките са запазени няколко произведения в среднобългарска редакция (ресавски извод), традиционно приписвани на теоретика на исихазма във Византия и на Балканите Григорий Палама /1296—1359/ [1]. Тези произведения са озаглавени: ӥже вь ст҃хь ѿц҃а нашегѡ Грїгорїа архїеп҃скпа сѡлоу́н҆скаго ӥ но́ваго бг҃осло́ва паламн. сло́во прьвѡ на латїнѣ показател҆но. ӥа́кѡ ѿц҃а ӥсход д҃хь ст҃ын[лист 228 а—246 а (с. 453—490)] [2]. тогожде слово к҆торо ѡ ӥсхожденїн ст҃го д҃ха ӥ хоулє́щиихь то латїнѣ [лист 246 а—272 б(с. 489—542)]. тогожде вь ст҃ых ѿц҃а нашего Грїгѡрїа солоу́нскаг ар҆хїеп҃іспа о то́мжде на Варлаама и аку́ндїна [лист 272 б—283 б (с. 542—564)]. ӥже вь ст҃ыѥ ѿц҃а нашего Грїгѡрїа архїеп҃ископа солоунскааго но́ваго бг҃слова паламїи на аку́ндїна [лист 283 б—300 б (с. 564—598)]. ӥже вь ст҃ых ѿц҃а нашего Грїгѡрїа архїеп҃скпа солоунскаго ӥсповеданїе православные вѣры [лист 301 а—304 б (с. 599—606)]. По този начин произведенията са подредени в ръкопис № 82 от ръкописната сбирка на БАН, както и в ръкопис № 83, същото от сбирката на БАН и в преписа на софийската Народна библиотека „Кирил и Методий“ [3]. В ръкопис № 83 на БАН обаче липсва краят на първото и началото на второто слово. „Изпадането“ на тези няколко листа от ръкописа не е отбелязано в „Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българска академия на науките“, издаден от Христо Кодов през 1969 г.

II. Посочените по-горе произведения не са превеждани на съвременен български език; те не са превеждани и на други съвременни говорими езици. Изключение прави „Изповядване на православната вяра“ [4]. В гръцкото издание на произведенията на Григорий Палама [5] и у J. P. Migne, Patrologia graeca, t. 151, col. 736 D—768 C „Изповядването“ не е предадено като самостоятелен текст. То е част от едно послание на Григорий Палама до някой си Дионисий [6]. Тези текстове в техния среднобългарски вариант не са били предмет на по-цялостни изследвания. Чуждите автори не са се занимавали с тях. От българските изследователи, които проучват културните процеси на Балканите през средните векове и началото на османското владичество, до тях са се докосвали Кл. Иванова, Хр. Кодов и Н. Кочев. Студията на Кл. Иванова, озаглавена „Някои моменти от българо-византийските литературни връзки през XIV в.“ [7], поставя акцента върху проучване на българо-византийските контакти през XIV в. като литературно явление. На същия принцип е изградена и статията на Христо Кодов Problèmes historico-litteraires et textologiques byzantino-slaves [8]. В двете мои публикации: „Някои моменти от българо-гръцките културни отношения през XI—XVI в.“ [9] и „Някои моменти от културните взаимовръзки между България и Византия през XIV в.“ [10] е обърнато внимание на философско-културното общуване между империята и българската държава в навечерието на османското владичество. И макар двете от произведенията /третото и четвъртото по-посочената по-горе подредба/ да публикувах на новобългарски език [11], не съм се докосвал до причините, които са предизвикали превеждането на някои от съчиненията на Палама на български език, нито до въпроса за написването на нови, при които е запазен стилът на гръцките образци. В моите публикации тези произведения са представени като паметници на българската философска култура от 70-те години на XIV в.

III. Почти няма съмнение, че ръкописите, които имаме подръка, са излезли изпод перото на книжовниците от кръга на Висарион Дебърски [12]. Според Хр. Кодов обаче „както по почерка, така и по общото оформление на книгата личи без съмнение, че книгата е писана от известния книжовник йеромонах Висарион Дебърски. По съдържание, по подредба и по редакция съвпада напълно с един подобен сборник от ръкописната сбирка на НБКМ, писан пак от него. Вж. Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, № 311, стр. 258—259“ [13]. Но Кодов има предвид само един от преписите. Разгледани трите преписа, се вижда, че са работени от различни преписвачи, принадлежащи обаче към една и съща школа — тази на Висарион Дебърски. Б. Ст. Ангелов също е склонен да приеме съществуването на „Висарионова книжовна школа“ [14]. Тази теза подкрепят и нашите преписи. Това, че те са писани от различни книжовници, се вижда от различното начертание на буквите. Тенденцията към опростяване на правописа също ги свързва с школата на Висарион. В същото време е налице и стремеж към запазване почти непроменена старата синтаксическа конструкция на изречението. Поради това в Описите е отбелязано, че макар правописът да е ресавски, в него има следи от по-стар български извод. Тази констатация трябва да се допълни, че следите на старобългарския извод са много по-осезателни, отколкото може да се предполага на пръв поглед. Езиковата основа на нашите ръкописи възхожда към период, когато се утвърждават основите на единен правопис и стил, т. е. към класическия среднобългарски период от историята на българския език, а това е епохата на патриарх Евтимий. Към подобно твърдение насочва както използваната лексика, така и строежът на фразата. Тази характеристика е обща за всичките пет произведения на български език, приписвани на Григорий Палама. „Имайки предвид данните, които ни дава лексиката, пише М. Попруженко, на мене ми се струва, че имаме достатъчно основание да приемем, че преводът на съчиненията на Григорий Палама е бил извършен в България именно по това време, когато... била създадена школа от писатели с напълно определени литературни навици и начело на която бил застанал патриарх Евтимий“ [15]. Тази констатация на Попруженко дава основание да се предполага, че е възможно да бъдат открити българските оригинали, от които са направили своите преписи книжовниците от школата на Висарион Дебърски.

IV. По отношение на правописа в нашите ръкописи се открояват двете тенденции на Патриарх-Евтимиевата правописна реформа. Тези две тенденции, пише Б. Райков, се изразяват в това: „от една страна, да се запази и урегулира употребата на наследените от старобългарската епоха буквени знаци, а, от друга, да се доближи писмото до външните особености на гръцката графика“ [16]. Като се има предвид обаче, че времето на поява на произведения на Григорий Палама на български език и писането на нови текстове, свързани жанрово с преведените текстове, е период между две епохи в развитието на византийско-балканското, а следователно и на българското общество, можем да говорим и за една трета тенденция, която ни се подсказва от самите текстове, а именно стремеж към фонетично писане. Поради това се наблюдава колебание при изписването на една и съща дума. Така например: дрꙋго > дроуго; проӥзложнтель > проӥзложнт; ѿ дръжа́ніа > ѿдръжаніа; вııновномоу > вııновномꙋ; вııновна > вııновнаа; что > чтѡ; ѻ҆бѣю > ѿбѣю; ѻ҃ца > ѿца; ꙋ҆бо̀ > оу҆бѡ и др.

У преписвачите на нашите ръкописи е налице обиграна ръка. Буквеният знак „т“ се среща не само в различни начертания, но и в съчетание с „р“, като при това положение се изнася над реда. При този случай „р“, а при някои други буквеният знак „т“ има орнаментален характер. За двойната съгласна „кс“ е запазен гръцкият знак ξ, например маξнмь[17].

Прави впечатление, че употребата на двата ера е почти установена, особено в края на думите. Редуването им се среща, макар и рядко, и в средата на думите. Йотуването е прокарано последователно, а съкращенията с надредни букви в редица случаи са фиктивни. Например прнєхѡм и др. Това ни дава основание да смятаме, че нашите текстове, чиито преписи са от XVI в., са законсервирали в себе си последната фаза от развитието на среднобългарския език.

V. Да се приеме като факт, че произведенията на Григорий Палама са преведени на български език преди падането на българската държава под османско владичество, насочва сравнението на тези произведения с някои преписи на Бориловия Синодик, в редактирането на който взел участие Търновският патриарх Евтимий [18].

Не е нелогично преводите от гръцки на български език на произведенията на Григорий Палама да се отнесат към времето на патриарх Евтимий и поради това, че през този период от гръцки на български биват преведени някои от съчиненията на Григорий Синаит /1270—1347/ и на патриарх Филотей Кокин /1354—1355; 1364—1376/ [19], и то тъкмо тези от тях, които разкриват същността на исихазма като религиозно-етична система и като религиозно-философска насока.

Но докато съчиненията на Григорий Синаит и на Филотей Кокин на български език имали за задача да утвърдят позициите на исихазма главно сред българското монашество, превеждането на произведенията на Григорий Палама, насочени срещу учението на Римската църква, и нейното „Изповядване на вярата“ имало за цел да изложи, от една страна, положителното знание на православната църква и да докаже несъстоятелността на учението на Западната църква по същите въпроси — от друга. „Изповядването на вярата“ трябвало да разсее неверните твърдения на противниците на Палама, че той споделя много от осъдените от църквата ереси. Тази защита, която произведенията на Палама трябвало да имат за философския исихазъм, се налагала по няколко причини. На първо място, римокатолическата верска и култова практика имала немалко последователи сред българското духовенство. През XIV в. сред българското духовенство се оформила „партия“, която имала благосклонно отношение спрямо папата и резервирано спрямо константинополския патриарх. Не без влияние от страна на пропагандата на римокатолическото духовенство името на константинополския патриарх, както и имената на останалите източни патриарси, не било споменавано по време на богослужение в българската църква; не без влияние на папата името на константинополския патриарх било заличено от някои от богослужебните свитъци, какъвто е Зографският [20].

Характерна е също наложилата се в българската църква практика кръщението да се извършва чрез еднократно потопяване или поръсване с вода. Известно е, че по този въпрос в ортодоксално-византийската църква нямало разногласие — кръщението трябвало да се извършва или чрез трикратно потопяване, или чрез трикратно поръсване. В Западната църква обаче имало разногласие. В едно писмо до испанския епископ Леандър папа Григорий Двоеслов, разсъждавайки върху двете практики при извършване на кръщението, пише: „Никой не може да бъде обвинен, че поръсва кръщавания младенец три пъти или веднъж, тъй като тройното поръсване символизира троичността на Бога, а еднократността — неговото единство.“ Към това обяснение той добавя: „но тъй като еретиците /т. е. евномианите/ при кръщение потопяват младенците три пъти, според мене това не трябва да се повтаря и у вас“ [21], т. е. папа Григорий утвърждава еднократното поръсване или потопяване при кръщение. Византийско-православната църква смята, че този обичай при кръщение е отстъпление от общоцърковната практика. Това означава, че практиката на еднократно поръсване или потопяване при кръщение не е могла да възникне на Балканския полуостров, а е донесена тук отвън. И след като кръщението във византийско-православната църква се извършвало чрез трикратно потопяване или поръсване, естествено е да се предположи, че противната практика е била възприета от латинското духовенство.

Сведения за влиянието на римокатолическата религиозно-богослужебна практика върху балканските народи се откриват в някои богослужебни книги. Така молитвата, която намерила място в Рязанската кормчая, гласи: „Чинь рекше м҃лтвѣ на оцѣщенью, премиренью кающих са м҃лтва надъ кающиимса рекше перьвое ї҃і пс҃лмь и л҃з и р҃в таже м҃лтвоу сиѣ влдко г҃си б҃е нашь иже ключа ц҃ртвиа твоего Петроу верьховнемоу ап҃стлоу пороучивъ и на нем с҃тоую м҃воiо ц҃рквь создавъ и давъ iемоу власть твоею благодѣтью вазати и разрѣша на земли оуслышии нынѣ на̑ недостоиных призывающихъ на ѡцѣщенье раба твоего сег...“ има западен произход. Тази молитва е могла да бъде преведена от латински и написана от някой южнославянин, който се намирал под силното влияние и авторитета на Римската църква. Същата молитва е запазена и в Рашката кормчая[22], в Савинската[23] и в сръбската кормчая, известна под името Иловачка кормчая.

За латинското влияние върху религиозния живот на Балканите говори и една статия в Синайския евхологий. Тя е озаглавена заповѣди с҃тыхъ ѿць. Тази статия е преведена изцяло от латински[24]. Порядъкът и съдържанието на първите 90 правила на Мерзебургския пенитенциалий напълно съответствуват на заповѣди с҃тыхъ ѿць. Това подсказва, че преводачът на славянския текст или съставителят на „статията“ е имал подръка този оригинал. По този начин стигаме до следното заключение: първо, че българската държава не била отмината от папското влияние, което било насаждано чрез западните търговци и съпровождащите ги духовници. И, второ, че подемът в литературното и философското мислене в българската държава през XIV в. нямал случаен характер и не се ограничавал само в няколкото разкошни паметника от времето на цар Иван Александър[25]. Този подем съвпада с изостряне на отношенията сред църковните среди за и против западното влияние. Той съвпада и с дейността на патриарх Евтимий, при когото литературно-творческият процес в българската държава навлиза плътно в проблемите на исихастката концепция и по отношение на римокатолическата религиозно-култова практика.

VI. Разглеждайки произведенията на Григорий Палама, запазени в среднобългарска редакция, се налага едно доуточняване. От представените от българския книжовник пет произведения с името на Палама две от тях нямат запазен гръцки оригинал. Гръцки оригинал имат „Изповядване на православната вяра“ и две от словата — първо и второ. При сравнение на гръцкия първообраз на „Изповядване“-то, издаден от гръцкия учен Панайотис Христу, с неговия среднобългарски превод се установява, че няма смислово различие между двата езикови варианта. Не така стои въпросът обаче със словата, които имат гръцко съответствие и са издадени също от П. Христу. Следвайки мисълта успоредно между двата езикови варианта — българския и гръцкия, става ясно, че българският вариант не е буквален превод; той не е и свободен превод. Налице е не само езиков вариант, а произведения, при които гръцкият текст е само основа за създаването на съчинения на български език. Този факт дава основание да се говори не толкова за преводач, колкото за български автор, който скрива своето име зад авторитета на craналия вече достатъчно известен теоретик и идеен представител на исихазма Григорий Палама. П. Динеков, спирайки се на преводите в старата българска литература, отбелязва: „преводите често представляват всъщност преработки и компилации, преведените произведения се приспособяват към местните условия, видоизменят се постоянно и много пъти твърде сериозно... По този начин, както при фолклора, всеки препис е в известен смисъл нова творба. При преводните паметници това води до все по-голямото им побългаряване“ [26].

Българският книжовник, чието име остава скрито зад това на Григорий Палама, в значителна степен следва творческата дейност на Йоан Екзарх Български. Но докато Йоан Екзарх в „Пролог“-а на своя Шестоднев съобщава изворите, от които черпи, нашият автор предпочита да скрие собственото си име, изнасяйки на преден план това на Палама. Този маниер на действие не е изява на исихастка скритост в себе си, а противопоставяне чрез станалото вече известно име на Григорий Палама. Тъкмо тази страна от дейността на Патриарх-Евтимиевата школа подчертава не личностното начало, а авторитета. Тук е разликата между приглушеното авторско начало в старата руска литература [27], за което говори Д. С. Лихачов, и изнасянето на преден план на авторитета при исихастите. Четиринадесетият век на Балканите не е време, когато процъфтява тихият монашески подвиг; четиринадесетият век е период на изострено противопоставяне на взаимноотричащите се религиозно-философски насоки, време на изострено противопоставяне на различно мислене в рамките на един и същ светоглед, борба за запазване на собствената си духовност и душевност и борба със самите себе си за разкъсване връзките на старото и тръгване към нов хоризонт и в същото време запазване на собствената си социалнопсихологическа и религиозно-култова индивидуалност. Борбата е, разбира се, и́ политическа и тя се изявява в един утвърдил се през вековете разрив между Рим и Константинопол, който от култов се превръща във философски и политически. Спорът между Григорий

Палама и Варлаам Калабрийски минава и през него. Затова, когато и българският читател се запознава с учението на Палама и Варлаам, българският автор предпочита да скрие себе си и да си послужи с авторитета на Палама. Следователно скриването на името си като преводач и преотстъпването на авторството на две от произведенията не е резултат на монашеска приглушеност, а на необходимост — резултатът да бъде по-пълен и по-завършен.

Христо Кодов, имайки предвид основната идея, нейното третиране, стилът и фразата, които напълно съответствуват на другите произведения на Григорий Палама [28], смята, че е почти невъзможно да се приеме, че третото слово е било написано от друг автор и след това приписано поради „псевдоепиграфска грешка“ на името на Палама. Според нас подобно твърдение почива на външната страна на културно-творческите възможности и взаимоотношения на българските книжовници, но не и на същностната страна на въпроса при утвърждаването на едно културно направление през средните векове. Мястото на авторитета при острото противопоставяне между Константинопол и Рим, както и ролята на представителите на исихазма при отстояване на верската чистота, историко-каноническо и догматическо достойнство на православието пред ролята на папата в политиката на западните владетели, не е без значение. Водела се борба за отстояване на политико-верското достойнство на Константинопол пред това на Рим. Следователно тук не става дума за „псевдоепиграфска грешка“, извъшена от някого, а за съзнателно преотстъпване на авторството и премълчаване на името си като преводач. Авторитетът има значение, защото предаденият на български език текст е трябвало да утвърди една позиция спрямо Константинопол и друга спрямо Рим, която в сръбската държава получава законодателна санкция в „Законник“-а на Стефан Душан. Крайната цел на тази позиция е запазване на самостоятелност, но не извън, а в орбитата на византийското православие. Латинските вероизповедни норми и религиозно-политическо влияние си пробивали път не толкова посредством мисионерска проповед, колкото чрез политическите контакти и търговските колонии, на които и във Византия, и в българската държава било разрешено да имат свои храмове и доведено от Запад духовенство. Дубровнишкият търговец Мароe ди Сиса в завещанието си от 1363 г. определя известна сума, която след смъртта му трябвало да бъде предадена на храма „Св. Яков“ в Испания, на храма на Божи гроб в Йерусалим и на храма „Св.

Петка“ в Търново, та служещите в тях духовници да се молят за душата му [29].

За произведенията без гръцки оригинал Хр. Кодов препраща към Migne, PG, t. 150, col. 775—776. Трябва да се отбележи, че при това позоваване е налице несъответствие не само по отношение на колонките /в случая страницата е без колонки/, но и по отношение на същността на въпроса — търсене името на автора на споменатите произведения /трето и четвърто слово/, приписвани на Григорий Палама. Никъде у Migne не ни се удаде да открием податки за авторството на Григорий Палама на посочените две слова.

Що се отнася до двете слова, които имат запазен гръцки оригинал, трябва да се подчертае, че в българския текст са изпуснати онези места от оригинала, които нямат пряко отношение към българската действителност или са повторение на вече изяснена страна на даден въпрос. На второ място, следвайки логиката на мисълта на Григорий Палама, българският автор прави допълнения, които липсват у Палама. И на трето място, намесата на българския автор е и в нерядката промяна на глаголните форми. По този начин произведенията със запазен гръцки оригинал и тези, при които няма оригинал, т. е. третото и четвъртото, в езиково и композиционно отношение образуват едно завършено цяло, което ги различава от структурата и композицията на гръцкия текст. Налице е следователно български текст от български автор, който се е скрил зад авторитета на Григорий Палама.

VII. Кой може да бъде този преводач съавтор? Според житието на Теодосий Търновски, гл. XII, някой си монах [30] на име Дионисий знаел божественото Писание наизуст не само на славянски, но и на гръцки. Той бил превел много книги и така украсил и обогатил църковните писания. Агиографските текстове са изпълнени с алегории, които непряко разкриват отделни страни от реалната историческа действителност. Но авторите на житийни текстове си служат и с реални имена и събития и това те правят, за да предадат достоверност на своя разказ. Теодосиевият житиеписец, константинополският патриарх Калист I /1350—1354; 1355—1364/, споменава за Кирил и Лазар, за монаха Теодорит и др., чиито имена срещаме и в Синодика на цар Борил. Името на книжовника Дионисий не е неизвестно в среднобългарската книжнина. С името на Дионисий са свързани един сборник, който съдържа произведения с аскетически характер, преписът на празничен миней и книгата „Маргарит“ от

Йоан Златоуст [31]. Дали обаче Дионисий от житието на Теодосий Търновски и Дионисий, до когото Григорий Палама изпраща „Изповядване на вярата", са или не са едно и също лице, на този въпрос сега ни е трудно да отговорим. Известието на патриарх Калист, че Дионисий бил книжовник, който превел много книги, навежда на мисълта да се приеме предположението, че не някой друг, а именно този Дионисий е лицето, на което Палама изпраща своето „Изповядване на вярата" и че той е преводачът съавтор на български език на неговите произведения. Към подобно предположение ни подтиква фактът, че житиеписецът Калист е съвременник на описваните от него събития и лица и колкото жанровата особеност на текста да го задължавала да представя лицата и събитията в по-друга светлина, той не е могъл да ги отмине.

VIII. Времето, когато произведенията на Григорий Палама са преведени на български език, може да се определи приблизително. От житието на Теодосий Търновски, писано по всяка вероятност през 1363 г., и от посланието отговор на патриарх Калист до Теодосий от 1355 г. се вижда, че в българската държава се развива аналогичен на Византия процес на разпространение на „еретическа" проповед и дейност, че съществувала и активна проримска „партия" и т. н. Известието на Калист, че Дионисий с преводите си украсил богословските писания, доуточнява в каква насока се е движела дейността на този български книжовник. Калист обаче не говори за заглавията на преведените книги. В самата Византия борбата между представителя на исихазма Григорий Палама и неговите противници не заглъхнала изведнъж. Отстраняването през 1347 г. на Йоан XIV Калека /1334—1347/ от патриаршеския престол в Константинопол и поставянето на негово място на последователя на исихазма Исидор I /1347—1349/ не измива изведнъж петното върху Палама, обвинен от противниците му в различни ереси. За относително заглъхване на гласовете против Григорий Палама може да се говори едва след събора през 1351 г., на който бил осъден и изпратен на заточение и Никифор Григора /1295—1360/. На този събор исихазмът в лицето на Палама бива признат за официална религиозно-философска насока в империята. След 1351 г. произведенията на Григорий Палама били разпространявани без страх от обвинение в ерес.

В посланието на патриарх Калист до Теодосий Търновски не се споменава нищо за съчинения, които той и неговият ученик

Ромил Видински могат да използуват за защита на византийско-православното религиозно-философско учение. От друга страна, фактът, че на български език е преведено и „Изповядване на православната вяра“, изречено според Йоан Кантакузин от Григорий Палама при избора му за Солунски митрополит през 1347 г., подсказва, че ако в империята се забелязвало затишие в споровете, в България въпросът за неговата православност бил под съмнение. Превеждането на други произведения на Палама без неговото „Изповядване“ е могло да допринесе за засилване на разногласията. Трябва да предполагаме, че словата срещу учението на Римската църква за filioque в българския текст са били съпроводени с „Изповядването на вярата“.

Кога все пак е могла да започне работата по превеждането? Имайки предвид вида на дошлите до нас текстове, а именно произведения, които говорят за съавторство в българския им вариант, като terminus post quem, може да бъде приета годината на смъртта на Палама — 1359 г. Защото преводачът българин едва ли би си позволил да съкращава и преработва съчиненията на Григорий Палама и да пише други, приписвайки им неговото авторство, ако самият Палама е бил още жив. Този период, т.е. след 1360 г., съвпада с времето на усилената подготовка за книжовна работа на бъдещия български патриарх Евтимий, която се прелива с началото на Търновската книжовна школа, поставено от него с идването му в манастира „Св. Троица“ през 1371 г.[32]. Това е период на усилена творческа дейност и на други книжовници, какъвто е бил и Дионисий.

IX. Какво е налагало преписването през XVI в. на произведения, чието съдържание било актуално през XIV в.? Причините са няколко. Падането на българската държава под османско владичество е сериозен момент от по-сетнешната близка и по-далечна история на Балканския полуостров. Политически сринатата българска държава била лишена и от църковна независимост. Подчиняването на българската църква на Константинополската патриаршия е политически акт, който говори за близките планове на османската власт спрямо империята. След падането на Константинопол през 1453 г. църквата, макар и запазила своята цялост, политически била зависима изцяло от властта на султана. Заговорва се за нов център на православието, който да замести „пленения“ от мюсюлманите Константинопол. Такъв център става Москва, която бива наричана „трети Рим“.

Османските завоеватели не прекъсват установените от българската държава и от империята връзки със западните търговци. Обратното, търговията на западните търговци с балканските земи укрепва. Много активни станали и представителите на Дубровник. Те дори засилили своята конкуренция спрямо другите търговци и твърде бързо получили право на свободна безмитна търговия и право да имат свои къщи, кантори, храмове и свещеници, да спазват своите традиции и обичаи, без турците да се месят в техния вътрешен живот. Дубровнишките търговци се настанили в големите градове, като Солун, София, Пловдив, Търново, Варна и др. Те изнасяли главно кожи, вълна и восък. Яков Соранцо, който през 1575 г. пътува от Венеция за Цариград, пише за Дубровник: „през този град преминава голяма търговия, особено онази, която оттук отива за турските земи, а също и онази за Запад, като донася на жителите му големи изгоди“ [33]. Султанските привилегии за дубровнишките търговци се основавали на плащания годишен данък и постоянно даваните подаръци. Най-ранните привилегии датират от 1442 г., когато Мурад II им разрешил да пътуват по суша и по море през империята, като никъде другаде не плащат мито освен там, където продават стока [34]. Плащаният от тях годишен данък, наречен трибут, бил често намаляван. Така през 1481 г. Баязид намалил този данък от 15 000 златни дуката на 12 500 [35].

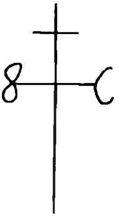
С Османската империя търгувала и Венеция. Тя била първият град държава, който установил приятелски отношения с победителите на Палеолозите. През 1454 г. венецианският сенат изпратил при Мохамед II посланиците Бартоломей Марчело и Николай Сангундино. Сключеният между империята и Венеция договор давал право на двете договарящи се страни не само да търгуват свободно помежду си, но и право на мореплаване. Двете страни се съгласили да не дават убежище на враговете на една от тях. Освен това султанът се съгласил венецианският посланик да пребивава постоянно в неговата столица.

Привилегиите, които османското правителство давало на западните търговци, навеждат на мисълта за подготвянето на един османо-римокатолически съюз, насочен срещу православното християнско население на Балканския полуостров. За съществуването на подобна идея говори поведението и моралната подкрепа, давана от Рим на османските турци. През 90-те години на XV в. папа Александър VI /1493—1503/ съобщил на Баязид II за клеветите, които кралят на Франция отправял спрямо неговия брат Джем, и за намерението му да премине на Балканския полуостров и да прогони оттам турците [36].

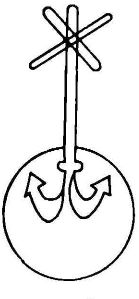
Османското правителство било заинтересувано не само от политическото и икономическото изтощаване на балканските народи, но и от тяхното морално деградиране, лишаването им от опора, каквато те намирали в църквата. Във външната си политика султанът се стремял към гъвкаво приспособяване спрямо аспирациите на папата по отношение Източната църква и по-специално спрямо Балканите. От друга страна, султанската власт правела всичко възможно да не допусне влиянието на папата да се превърне в общоприета норма, тъй като би могло да се стигне до опит за откъсване на балканските земи от политическата зависимост на османската власт. Моралното разклащане на поробените балкански народи било осъществявано както по линията на тяхното помохамеданчване, така и чрез допускане на западното влияние.

През първата половина на XVI в. София била превърната в средище на римокатолическата пропаганда. За това говори едно от писмата на католическия епископ на град Стон Бонифаций Стефан Стиванич от месец август 1573 г., изпратено до папа Григорий XIII /1572—1585/. В него се съобщава, че обиколил Тракия и че в София „голям брой католици се явили при него в църква и смирено молели да им бъде назначен епископ, защото се страхували да не загубят своята вяра под влияние на неверните и православните“ [37]. От друго писмо, писано през 1578 г. до кардинал С. Северина, се узнава, че в София имало католици, които имали и свои свещеници [38]. По същото време много католици имало и в Чипровци [39]. Очевидно наличието на компактно население, което изповядва римската верска норма през 70-те години на XVI в., се е появило в резултат на продължителното въздействие на Рим върху Източната църква, особено на Балканите. Става ясно, че насочването на книжовниците от кръга на Висарион Дебърски към преведените на български език произведения на Григорий Палама, в които е разкрита несъстоятелността на римокатолическата верска догма, има причини в свободната, толерирана от самия султан дейност на западните търговци в империята и в политическата активност на папата, която довела до активизирането и почти безпрепятственото разпространение и изповядване на верските норми на западната църква. Или причините за появата на преписи през XVI в. на произведенията на Григорий Палама, насочени срещу учението на римската църква, са същите, които предизвикват и тяхното написване през XIV в., именно активизирането на римокатолическата пропаганда сред православното население в българските земи.

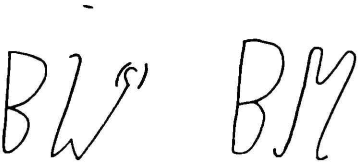
Археографското описание на нашите ръкописи, съдържащо се в „Описите“, е непълно. Непълнотата се отнася главно до описване на използуваната от преписвачите хартия. Според Христо Кодов тя е „не много дебела, жилава, грапава, но по средата огладена. Воден знак — котва в кръг с мечовидна звезда отгоре, два типа“ [40] — за ръкопис № 82, и „хартия не много дебела, гладка, но слаба и долнокачествена. Воден знак — котва в кръг с мечовидна звезда отгоре“ [41] — за ръкопис № 83. Всъщност водните знаци и хартията и на трите ръкописа, съдържащи произведения на Григорий Палама — в БАН и в софийската Народна библиотека „Кирил и Методий“, не отговарят на описаните. В ръкопис № 82 хартията е дебела, с вертикални бели черти и воден знак /вж. обр. 1/. В посланието на Йоан Дамаскин до майумския епископ Козма на с. 425 има воден знак, който се различава от всички останали в ръкопис № 82 /вж. обр.2/. Хартията на ръкопис № 83 е по-тънка, с вертикални и хоризонтални чертици и с няколко вида водни знаци /вж. обр.3/. На листове 45—48 от ръкопис № 83 хартията е по-тънка и има друг воден знак /вж. обр. 4/, а на лист 49—50 има два водни знака /вж. обр. 5/. Разликата между използуваната хартия насочва към две положения: 1/ че книжовниците преписвачи използували такава хартия, каквато могли да получат, без да изразходват много средства, и 2/ че през XVI в. търговските контакти на западните търговци със завладените от османските турци балкански земи били твърде оживени.



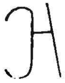
Обр. 1



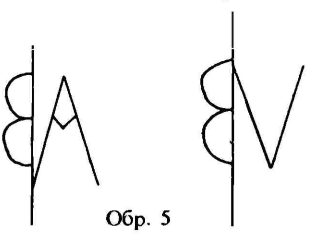
Обр. 2



Обр. 3



Обр. 4



Обр. 5

Най-сетне е необходимо да се отговори и на въпроса: какви принципи са следвани при предаването на среднобългарския текст на Паламовите и приписваните на Григорий Палама произведения на новобългарски език. При превеждането на текста от среднобългарски на новобългарски език е следван принципът новобългарският текст да предава адекватно мисълта на автора. Този принцип е залегнал и в работата на автора на среднобългарския текст на творбите на Григорий Палама. Това виждане на преводача на новобългарски създава впечатление /към подобно впечатление навеждат по-стегнатите оригинални фрази/, че преводачът се отклонява повече или по-малко от оригинала, т. е. че е налице неадекватност между оригиналния и преведения текст. „Разминаването“ между два или повече превода на един и същ текст е резултат от тълкуването на съответната фраза или дума. Именно поради различното тълкуване на един и същ старобългарски или среднобългарски текст понякога се получават и различни новобългарски варианти. Така например текста от „Проглас към Евангелието“ Слышите словѣ́скь народѣ вьсь. слышите слово ѿть бога приде. слово иже крѣмить д҃ше ч҃лвѣчьскиѥ. слово ѥже крѣпить срьдьце и ѹмь[42], на новобългарски Ем. Георгиев превежда:

Слушайте, цял славянски народе,
слушайте словото, защото от Бога дойде,
словото, което кърми човешките души,
словото, което крепи сърцата и умовете[43].

У Салих Декне преводът на този старобългарски текст гласи:

И сега, слушай, ти
цял народ славянски.
Слушай словото, което храни душите,
душите на хората.
Словото — опора на сърцата,
на сърцата и умовете...[44].

При превеждането е следван и един друг принцип — новобългарският текст да бъде вместен в рамките на литературния български език, тъй като и българският преводач на произведенията на Палама, и авторът на тези, които не са излезли изпод перото на Палама, пише на езика на своя съвременник. В превода са пропуснати местоименията, наречията, съюзите и др., които в новобългарския текст се подразбират. Прибавени, те биха отежнили и огрубили съвременната българска фраза. Запазването на синтаксическия строеж на старобългарския или на среднобългарския оригинал би довело до буквализъм и в крайна сметка до неадекватност в съдържанието. Превеждането пък на всяка дума на съвременен език би огрубило не само превода, но би създало превратни представи и за езика на оригинала. „Художественият превод, както поетическият, така и прозаическият, е изкуство. Изкуството пък е плод на творчество. А творчеството е несъвместимо с буквализма.“ Тези думи принадлежат на Николай Любимов (Искусство, М., 1982, с. 5). И по-нататък на същата страница Н. Любимов отбелязва: „само художествената точност дава възможност на читателя да влезе в кръга на мислите и настроението на автора...“. Предлаганият на българския читател текст не е литературно-художествен в съвременен смисъл на думата, па дори гледан той и с очите на съвременника на патриарх Евтимий. Текстът е с философско съдържание. Да се предаде противоречието между различните философски направления, границата между които е трудно доловима, не е по-лесно, отколкото да се превежда поезия или художествена проза. Добрият превод предполага сродяване между автора и преводача [45]. Доколко съм успял да се сродя с Григорий Палама и със скрития зад неговото име български автор — аз не зная. Това ще кажат критиците, на които изказвам моето сърдечно *благодаря!*

БЪЛГАРСКИ ВАРИАНТ НА ИСИХАСТКАТА КОНЦЕПЦИЯ НА ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

Често явление е преходните епохи в обществото да се характеризират с процеси, които оставят трайни следи в неговото духовно развитие. Четиринадесетият век за византийско-балканския ареал е тъкмо такава преходна епоха. В социално-икономическо отношение тя се характеризира с големи противоречия и с упадък на феодализма. Търговските контакти между Венеция, Генуа, Дубровник, Анкона и др. и Византия и българската държава и изобщо Балканския полуостров стигат високо развитие, което характеризира появата на нови икономически и социални явления. Търговията през XIV в. внася сериозни кризисни положения във византийския тип феодализъм като формация. Развитието на икономическите контакти между италианските търговски градове републики и Балканите създава предпоставки за появата на поземлено-търговско-феодална прослойка и на едно „трето“ съсловие, което се концентрира главно в пристанищните центрове. Тази „трета“ прослойка във Византийската империя е известна с името „зилоти“.

Големите търговско-икономически връзки на Византия със западните търговци са обективна предпоставка и условие за проникване на римската верска и канонична практика на Балканите. В Цариград и в други градове на империята и на Балканите се оформят западни търговски колонии със свои храмове и духовенство. Социално-икономическите връзки и отношения спомагат и за свободното проникване на някои римокатолически монашески ордени във Византия и сред балканските държави.

За утвърждаване на западното религиозно-верско и културно влияние на Балканите допринася и църковно-политическата поляризация в империята между т. нар. „политици“ и „зилоти“. За поляризацията на тези две „партии“ спомагат и техните същностни позиции — зилотите били против всякакви контакти с римокатолическия Запад, докато политиците били склонни към компромис. За църковно-политическото течение на политиците догматическите и каноническите разлики и нововъведения не са препятствие за възстановяване на единството на Източната и Западната църква, нарушено с акта на разделянето през 1054 г. Борбата между зилоти и политици разкъсва отвътре единството на империята. Тя има и политически, и икономически характер.

Въстанието на „третото“ съсловие на „зилотите“ в Солун през 1342—1349 г. е резултат от изострените отношения между представителите на църковно-политическите партии на зилоти и политици след смъртта на император Андроник III (1328—1341 г.). Проява на борбата между зилоти и политици е избухналата гражданска война през 1342—1349 г.

Изострянето на църковно-политическите отношения между зилоти и политици в империята намира теоретичен израз в борбата между исихасти и варлаамити. Двете партии се свързват с взаимно отричащите се отношения между исихастите и схващанията на дошлия в Цариград Варлаам (1290—1350 г.), роден и израсъл в областта Калабрия в Италия. Зилотите застанали зад Григорий Палама (1296—1359 г.), който се изявил като представител на политическия исихазъм за разлика от Григорий Синаит (1270—1347 г.), който не се включва активно в спора между Варлаам и Палама и остава представител на т. нар. манастирски исихазъм. Спорът между Палама и Варлаам, който се докосва до основни философско-верски положения, се превръща в характерен момент, без обаче да свежда духовното развитие в империята до оформянето само на два лагера — един на исихастите (паламитите) и друг на варлаамитите. В духовно отношение империята бива разкъсвана и от активността на т. нар. еретически насоки на богомили, юдействуващи, масалиани и др. Сериозен противник на философското мислене на Григорий Палама и на Варлаам Калабрийски е Никифор Грегора (1295—1360 г.), който, защищавайки достойнството на византийското знание, в своите крайни изводи се доближава до философските концепции на Варлаам и неговия последовател, българина Григорий Акиндин (1310—1350 г.).

Цялата икономическа и идейно-политическа обстановка във Византия и на Балканите се усложнява от същественото обстоятелство, че османските турци заплашват държавното съществуване на балканските народи, което внася своеобразен духовен климат през XIV в.

В българската държава социалната и икономическата действителност дават възможност за развитие на исихазма и варлаамитството и като манастирско, и като религиозно-философско учение. Паралелно с това българската държава изпитва и частично верско и политическо влияние на римокатолическия запад. В България през XIV в. се разгръща проповедта и на различни еретически учения. Това се проявява особено след като техните представители са осъдени от византийската църква и те намират поле за изява в българската държава.

Най-значителна проява на българската философска култура през XIV в., която става господствуваща философско-религиозна насока в българската църква, е исихазмът. Достоверен извор за неговото разпространение сред българското общество са появата на преводи на някои от съчиненията на Григорий Палама на български език. Пред нашия читател е новобългарският превод на тези Паламови произведения, чиято история и съдба са разгледани в Предговора към настоящото издание.

Задачата ни е да видим мястото, ролята и значението на исихастките концепции в системата на европейската философия, философската култура на България и характерните особености на философския стил на мислене, създаден от преводача съавтор на българския вариант на произведенията на Григорий Палама.

Да се характеризира личност като Григорий Палама, да се разгледа неговият светоглед и да се анализират философски въпроси, разкрити в неговото творчество, както и личността на автора на българския превод и коментар, е не само трудна и отговорна задача, но поначало рискована реконструкция на философско-културна ценност, и то зафиксирана в преписи, появили се два века след неговата смърт.

Първият риск е идентифицирането на преводача съавтор на Палама с конкретна историческа личност, вероятно от кръга на патриарх Евтимий. В Предговора е лансирано схващането, че такъв преводач съавтор може да бъде българският книжовник от XIV в. Дионисий, наричан „Дивни".

Вторият риск е без достатъчно фактически материал за сравнение и съпоставка да се даде адекватна научна интерпретация и оценка на ролята и личния принос на Дионисий Дивни /или някой друг/ в развитието на философската мисъл в българската държава през XIV в. Приемайки този риск, искаме да направим и предположението, че ще бъдат намерени и други преписи от предлаганите произведения на Палама на български език с идентични или различни приписки, които ще задълбочат нашите знания за философската култура на епохата, ще внесат корекции както по отношение на концепцията, така и по отношение на фактическия материал, или пък ще отхвърлят постановката на въпроса.

Съзнаваме необходимостта да избегнем увлечението и съблазнителната примамка да обявим Дионисий /или някой друг, например бъдещия патриарх Евтимий/ за оригинално българско явление и продукт на собствена философско-богословска традиция и да се откъсне от връзките със сходни чужди явления.

В преводаческото дело и в някои произведения като приписките се проявява ярко философската култура в средновековната българска дъжава в навечерието на османското владичество. Тъкмо развитието на философската култура в средновековна България обуславя проникването и проявите на подобни на „явлението" Дионисий. Тук могат да се отнесат най-малко два рода причини:

Първо, това е продължаване и разширяване на традицията за философско виждане и богословски дискусии от времето на Константин Философ — Кирил и Йоан Екзарх Български, която не само функционира през XIV в., но се самоосъзнава като собствена традиция и народностен белег от школата на патриарх Евтимий и се подлага на уточняване, очистване от наслоенията и възстановяване в нейната първична чистота и адекватност.

Второ, философската култура на XIV в. в българската държава се характеризира със своя плурализъм. Тогава съперничат с претенции за превръщане в господстващ светоглед различни версии на християнското мислене — исихазъм, варлаамитство, адамитство, късно богомилство. Поначало, като се изключи богомилството, трите религиозно-философски концепции /заедно с получилото немалко разпространение учение на юдействуващите/ са рефлексия на учения, които се разпространяват в България от Византия, но постепенно се приспособяват към българските социални и културни условия и функционират вече като явления на българската философска култура. Те се разпространяват и в Русия, Румъния и Сърбия вече като българска версия. Исихазмът, бидейки изява на ортодоксалното църковно учение, се превръща в определящ културното развитие светоглед. През призмата на исихастката концепция се разглеждат светът, човекът и неговите възможности за опазване битието на човешката природа, както и проблемът за усъвършенствуване на личността. Исихасткият светоглед оказва силно влияние върху изкуството, литературата и културата главно чрез своята антропологическа концепция. Тя изисква преди всичко съсредоточаване върху същността на личността, върху възможностите и средствата за нейното морално и духовно възвисяване. Исихазмът в Търновската му версия наред с новите черти е реконструкция и на Кирило-Методиевата, на Преславската традиция във философията, културата и литературата. Исихастката антропология не е бягство изцяло от проблемите на живота и следователно не е пълен отказ от концепцията на Константин Философ—Кирил за моралното съвършенство на личността чрез дейност и добродетелност.

Другото основно направление — варлаамитството, поставя проблема за познанието в по-рационалистична светлина. То защищава тезата, че човекът може да овладее не само формата на проява, но да познае и същността на бога, че човекът може да повдигне булото на тайните и да проникне в съкровеното на бога, на света и човека.

Адамитството поставя проблема за социалното равенство. Тази борба на мнения разкрива богатството на богословско-философския живот и неслучайно тъкмо създадените в Търновската книжовна школа ценности предизвикват така нареченото второ културно влияние в Русия. Философските ценности и главно исихастката антропология намират реализация в новата културна среда и функционират като общо православно-християнско и народностно явление.

Характерна особеност на българската философска култура през средните векове е изучаването, използването и разпространението на античната гръцка философия. Най-голяма популярност получават имената и творчеството на Платон и Аристотел. Аристотел е основният източник на позовавания. Две важни особености характеризират функционирането на аристотелизма и платонизма в българската философска култура:

1/ не еднозначно, а двузначно отношение спрямо наследството на Аристотел и на Платон. В определени случаи те са безспорни авторитети, а в други — обект на критика;

2/ оформянето на две линии в средновековната философия: платонизъм и аристотелизъм. Те взаимно се допълват, взаимоизключват и противопоставят, но винаги са съществен факт в битието на българската философска култура, рефлектирала ярко и в изкуството. Тук стои въпросът за пътищата за проникване на аристотелизма и платонизма у нас. Те са преди всичко косвени чрез тълкуване съчиненията на отците на църквата. Макар и частично, налице е и пряко използване на оригиналните извори. Преводът на някои от произведенията на Григорий Палама и приписките на преводача съавтор Дионисий са ярка проява на отношението на българската философска култура към Аристотел. Тези факти опровергават тезата, че българското общество се запознава с Аристотел и изобщо с древногръцката философия късно, и то чрез Запада. Цялата богословско-философска литература от средновековието убедително показва непрекъснатото използване на идеите на школата на перипатетиците и на Платон, а това е свидетелство за съпричастност на българската философска култура към общоевропейския път на развитие на философската мисъл, непрекъснато взаимодействие и взаимовлияние и общи източници, въпреки своеобразието на българското и славянското философско развитие.

Органическото единство на старата традиция и богатата и многообразна философска култура на XIV в. обуславя възможността Дионисий не само да преведе произведенията на Палама по-свободно, но и да направи редица бележки, допълнения, вмятания и графични изображения. Далече сме от мисълта да подценяваме индивидуалното перо и личния талант на преводача съавтор на Гр. Палама на български език и да извеждаме уникалното му дело само от обективното стечение на обстоятелствата и от богатството на духовната му култура на епохата. Обратното, като изтъкваме ролята на обстоятелствата, които създават атмосферата и духовния климат, специално подчертаваме личностните качества и творчески възможности на Дионисий като неповторима индивидуалност.

Казваме неповторима индивидуалност с богата култура и знания, защото това е илюстрирано и показано с многообразието на бележките и знанията в областта на митологията, гръцката философия, римската култура и творенията на отците на църквата. Дионисий, като тълкува текста на Григорий Палама за битието на бога, за ипостасите, за причинността и за други категории на богословието и философията, се опира на авторитета на Аристотел, на древните елини и на римските автори. Аристотел е авторитет преди всичко по въпросите за причинността, за логическите съждения, за отношението между общото и частното и за категориите форма и съдържание /вж. Слово II и Слово III/.

След тези предварителни мисли нека се спрем по-подробно на възгледите на Григорий Палама[1] и на борбата му с варлаамитството.

II

Исихазмът и варлаамитството са основни насоки в религиозно-философската мисъл във Византия и на Балканите през XIV в., които разкриват различна интерпретация на категориите „същност“ и „енергия“ и на други основни понятия на богословието, а заедно с това и на философията. Тъкмо исихазмът и варлаамитството третират две от основните страни в християнско-църковните представи за бога като изначално-творчески принцип и като философска категория. Това са концепции, които са център на философската мисъл през XIV в. В този смисъл може да се каже, че техните корени лежат в противоречието, което характеризира философската мисъл на Запад и на Изток. Тук се разкрива и определена склонност или към мистичното, или към рационалното. Корените на разликите са в противоречието, характерно за най-ранното християнство. Още тогава най-ценното от предхристиянската култура се приписва на християнството. Изказано е твърдението, че ценностите са присъщи на човека, защото законът на доброто е написан в човешките сърца[2]. По-късно ще бъде заявено: „всичко хубаво, казано някога от езичниците, принадлежи на нас, християните“ [3].

Връзката на християнското богословие с идейните насоки на Изтока и антична Гърция се забелязва в най-ранните християнски литературни паметници. Тази връзка е илюстрирана най-ярко при гностиците през I и II в. и още по-определено в произведенията на църковните апологети. Първите учители на църквата слушали лекции в езическите школи, а мислели и пишели като богослови с понятията и дефинициите на гръцките философи. Произхождащите от езичеството понятия нито могли да станат задължителни за древната църква, нито могли да бъдат отстранени. Разномислието между ранните и по-късните философстващи автори се основава не само и единствено на следваната философска школа, но и на убеждението, че трябва да бъде следвана дадена школа. Общата тенденция в идейното развитие на античната и елинистическата /гръко-римската/ философия, вляла се в християнството чрез представителите на християнската философия като Ориген /185—254/, Юстин Философ /110—165/, Климент Александрийски /150—215/, а след това и църковните отци, оказва силно влияние върху оформянето на понятийно-категориалния апарат и върху насоките в религиозната философия. Църковните автори обличат във философски език онова, което в ранните християнски паметници е казано в най-достъпна форма, а основните положения вместват в рамките на философското мислене.

Залезът на езичеството оставя след себе си разнопосочност на философското знание. Да се запази това явление на Изток, спомага фактът, че политическата власт не е имала монопол над образованието, откъдето и християнството не се е превърнало в единна философска система. Християнската философия запазва в себе си под формата на ереси противоречието между предшестващите го философски учения. Църквата се превръща в център на непрекъснати идейно-философски борби, които по своята същност са „възраждане“, вече на друга основа, на споровете между философските школи на антична и елинистическа Гърция и особено между Платон и Аристотел.

Християнството възприема немалко от категориалния апарат на езическата философия. То обаче създава и свои понятия и категории, които са ново стъпало в развитието на философската абстракция. Философското мислене у църковните автори е представено с понятийния апарат на религиозното мислене. Най-характерни са разсъжденията за отношението между лицата на божествената Троица, но всъщност е налице спор за отношението между понятията общо и частно. Проблемът за битието се свързва със съществуването на една изначална божествена същност, която детерминира битието на божествените ипостаси. И ако това битие се предопределя, последвалите неговата изначалност свойства или качества изхождат от необходимостта за съществуване и от начина на една предпоставена необходимост, но необходимост, от която е съществуването.

Божествените ипостаси — отец, син /логос/ и свети дух, са неделимо разделящи се същностни единици, притежаващи изначално битие. Съществуването на една неделимо-разделяема същност, изявяваща се в ипостасите, е основната характеристика на божествената простота. Свойството раждане е присъщо на отца, а произлизането — на сина. Свойството произхождане е присъщо също на отца, но не и на сина, защото началото на всичко е отец. По същия начин мокрото идва от мокротата, топлината от топлото и т. н. Философската категориалност и логическото мислене у църковните автори, прекарани през призмата на Светото писание, биват подчинени на неговата антиномия. Но в същото време те получават и определена конкретизация. Отношението между общото и частното е конкретизирано в образа на бога, злото в образа на дявола и пр. Началото е персонифицирано в образа на бога. Всички последвали това начало категории и логически изводи обаче са „ограничавани“ от неговата неограниченост и неограничавани от това, че божественото начало е непостижимо. В границите на тази антиномия се развива цялата християнскорелигиозна философия, в която философското е ограничено в определена категориалност и неограничено по отношение вътрешната характеристика на всяка една категория, например начало — битие и пр. По този начин и мистицизмът, и рационализмът в християнството са явления, които имат подплата не само в религиозните и философските насоки преди появата на църквата, но и в самата библейска антиномия.

По своята същност мистицизмът има еднакви цели във всички религиозни и философски възгледи. Мистицизмът във Византия и на Балканите през XIV в. е възраждане на ранния християнски мистицизъм в източната църква в кръга на св. Антоний Велики и неговия съвременник Исайя и др., живели през IV—V в.

Религиозно-философско-мистичното в християнството обаче съжителствува с философско-логическото. Християнството като религиознокултова система и християнството като философия са две страни на един предмет, които не се проявяват в еднаква степен нито в отделната личност, представител на средновековната религиозна философия, нито и през отделни епохи. Мистичното и логичното са в постоянна взаимовръзка поради вярата в съществуването на един бог като светогледен и религиознокултов обект. Тази позиция на единство между верското и логическото през XIV в. е застъпена от Григорий Палама. Григорий Палама на дело показва, че исихазмът не е пъпоумие, характеристика, изречена от Варлаам, а религиозно-философско направление. В своята философско-религиозна насоченост Палама запазва единството във възприемането на античното философско мислене във формата на християнската религиозно-философска категориалност. Григорий Палама познава античногръцката философия, но у него тя е усвоена през призмата на предшествуващите го църковни автори. По този начин център, около който се развива неговата философска нагласа, е не само Библията, но и съчиненията на църковните отци. Следователно идейната основа, от която Палама черпи сведения, е твърде широка. Нейните корени се крият в еднаква степен и във философията на Платон и Аристотел, и във философското учение на християнскоцърковните мислители.

Централен момент във възгледите на Григорий Палама за познанието е учението за пълната непознаваемост на бога, а оттук и невъзможността да бъде определен с понятия. В това отношение той стои твърдо на основата на източното апофатическо богословие /т.е. негативната диалектика/. Впрочем отрицателният метод при богоопределянето и богопознанието бил поддържан и от един от еретиците на ранната църква, какъвто бил гностикът Василид /II в./. Палама поддържа пълната непознаваемост на божеството, а оттук и пълната му неопределимост. Когато говори, че бог е „бездна от благост“ [4], бърза да добави, че е по-правилно да се каже „обхваща и тази бездна“ [5]. Изхождайки от тази предпоставка, Григорий Палама смята, че не е възможно да се стигне до истинско богопознание нито посредством развитие на умствените способности на личността, нито посредством наблюдението на природата. „Макар и да богословствуваме и да философствуваме по предметите на съвършенството... пак сме далече от познаването на бога... Защото да се говори за бога и да се общува с него, не е едно и също“[6].

Григорий Палама, разсъждавайки върху божествената същност и отношението между отделните ипостаси, следва философската концепция на Аристотел за категориите, развита в „Метафизика“, гл. XIV. У Аристотел реална основа на всички категории е същността. При Григорий Палама същността е божественият мрак, иманентната на бога скритост сама в себе си. Тя е иманентна светлина, която човекът не може да възприеме. При Аристотел това е първата същност, която „не може да бъде изказана с никакъв подлог и не се намира в никакъв подлог“ [7]. Тя сама е подлог, субект на съдържанието и никога не може да бъде негов предикат.

Втората същност у Аристотел намира приложение в църковното учение за божествените ипостаси, които, както пише Стагирит, „или се изказват за първата същност като за подлог, или се намират в нея като подлог“ [8]. Същността е непознаваема. Тя е познаваема чрез самата себе си [9]. В християнскоцърковната религиозна философия учението на Аристотел по въпросите на същността и категориите има методологическа стойност. Интерпретирането на въпроса за божествената същност и божествените ипостаси стига до библейско-евангелското свидетелство, където допира до неговата антиномия.Обяснението на проблема за божествената същност и отношението между ипостасите и божествената Троица е единство от Аристотелова философия и библейско-евангелска антиномия.

И тъй същността е несъобщима; тя е сама в себе си. Връзката между бога и човека се осъществява посредством енергиите. Същността е основа и съдържание на божествените ипостаси. Тя е, която ги прави равни и единосъщни една на друга. Следователно същността не е нещо отделно и различно от ипостасите. В противен случай трябва да се говори не за Троица, а за Четворица. Освен това, ако същността е нещо различно от ипостасите, те няма да бъдат единосъщни нито със същността, нито помежду си. Няма и да са равни. В стълбицата на йерархията най-горе би стояла същността, след това, в друга редица, отец, син и на последно място свети дух.

У Григорий Палама количествената характеристика при изясняването на даден проблем е в зависимост от евангелско-библейската посоченост. Изявата на божествените ипостаси чрез раждане и произхождане определя и отношението помежду им. Разбира се, Палама не прави опит да обясни всички въпроси около отношението между божествените ипостаси. Обяснението и при Григорий Палама, и при Варлаам стига до отца. Именно отец остава необясним.Той като единосъщен на сина,и на светия дух не се ражда и не произхожда. Той е той. Отец може да бъде наречен основа или начало, но само в условен смисъл, тъй като всяко последващо след началото се различава от началото. Това съждение, пренесено в сферата на религиозно-философското мислене за Троицата, говори за отричане на единосъщието между отделните ипостаси. И Палама, и Варлаам приемат тази антиномия като факт, който обяснява отношението между ипостасите. Следователно Варлаам и Григорий Палама се оказват последователи на една и съща философска насока, възприемана обаче от различни позиции и различни нейни страни.

Налага се фактът, че Григорий Палама уеднаквява схващанията на Варлаам и Акиндин и, на второ място, тяхната проповед с проповедта на цялата римокатолическа църква. Едва ли идейният защитник на византийския исихазъм не е долавял разликата между Варлаам и Акиндин при разглеждане на спорните въпроси. Григорий Палама обаче не се спира на разногласията между тях, а на големия проблем, който през XIV век разделя източната от западната църква — проблема за filioque. По него в общ мащаб между Варлаам и Акиндин не е имало разлика; не е имало разлика по него между техните възгледи и учението на западната църква. Следователно Палама очертава границите на концептуалната разлика между исихасти и варлаамити.

Въпросът за отношението между Рим и Константинопол със средствата на религиозно-философското мислене е развит от учителя на Палама Григорий Синаит. Според него учението на православната църква е не само средство за достигане до истината, но и самата истина. „Православието, пише Синаит, е истинското знание за видимите и невидимите предмети“[10]. На тази основа той поставя обективния критерий за изясняване на двата основни догмата — За Троицата и за двоицата[11], т. е. за двете природи у Христа. И макар Григорий Синаит да не полемизира открито, полемичното у него е представено чрез положителното изложение на християнсковерските категории. И може би тъкмо затова у него много по-ярко е изразено единното философско начало, отколкото при Григорий Палама.

У Синаит твърде определено се налага дедуктивното мислене, докато у Палама се открива обратният процес на мислене. Според Григорий Синаит истински мъдрец е този, който има обща представа за същността на нещата, взети като цяло. Той ги дели и съединява и чрез това показва, че те в еднаква степен се различават помежду си или са тъждествени. Съвършен ум според него има само този философ[12], който от предметите може да съди за тяхната причина[13]. Или, обратното, от причината да съди за непостижимото за ума единство[14]. Истински мъдрец е този, който може да различава съществуващото от несъществуващото, който вижда свойствата на първите чрез вторите, и то ги вижда посредством божественото вдъхновение. Защото видимият свят е образ на невидимото, а невидимото — първоначален образ на видимото[15]. Според философа /Григорий Синаит има предвид Платон, неговата теория за идеите, която той преразказва/ на човека е даден образ на безо̀бразното и вид на безвидното, та чрез този свят на образите да се открие на човека и другият духовно. У Синаит е налице „подчиняване" на философското на религиозно-мистичното, запазвайки единството на своето философско мислене чрез „единството" между Платон и християнско-религиозната представа за отношението между идеалното като творческо начало и материалното като творение. При Григорий Палама това отношение почива не на нравствени, а на логически основи. По този начин откриваме, че в школата на самите исихасти има разлики при изясняването на отделни категории. Според Григорий Синаит в основата на всяко познание стои нравствената възвишеност. За него всяка човешка мъдрост, откъсната от своя първоизвор, само призрачно се краси със знания, а всъщност създава в самата себе си огнище от незнание и неразумност[16]. Истината като обект на човешкото познание е непостижима в нейната същност, тъй като тя е самият бог. При търсенето на истината човек трябва да се задоволи само с едно благодатно чувство за нея[17], или пък с непрекъснатия стремеж към нея[18]. Виждането на истината, която е съзерцание на божествената същност и енергия, е достъпно за тези, които са се приобщили със самия бог[19]. Опитвайки се да примири философското с религиозно-верското, Григорий Синаит стига до вътрешно противоречие. Според него опознаването на действителността е резултат от сетивната дейност на човека. И това негово виждане съвпада с мисълта на апостол Павел в посланието му до римляните, глава първа, стих 20. В същото време обаче заявява, че получените от сетивната дейност данни нямат обективна стойност, тъй като тази действителност има реално съществуване само в божествените образи-идеи. Сетивното знание само насочва към обекта на истинското познание — вечните идеи, и по този начин подпомага нравствената дейност на личността.

Григорий Палама има съзнанието, че е изразител на чистото нравствено-църковно учение. Него не го занимава въпросът за вътрешно-богословската антиномия, която той приема като иманентен на богословието елемент. Верската представа за бога у него се застъпва от авторитета на самата вяра в съществуването на един бог, който е разкрил истината за себе си и за света в достъпна за хората реч — писана и неписана. Бог е не само творец абсолют; той като творец предопределя мисленето, т. е. и философските представи у човека.

При изясняването на проблема за същността и характера на бога Григорий Палама тръгва от общохристиянската концепция за него и стига до момента на противопоставянето между византийско-православните и западно-римокатолическите религиозно-философски представи. Бог е един в три лица — отец, син и свети дух. Отец е „начало и причина на всичко създадено... притежава битие и е единосъщен на сина и духа“. Синът не е причина на битието на светия дух, нито светият дух е причина на сина. Те са равни помежду си и имат битие от отца. Тяхното равенство е по същност и по безвременна вечност на съществуване. Бог е бог, защото е съществуващият (ὁ ὤν)[20]. Преди изявата на неговите ипостаси той е иманентен на себе си. Имената на отделните ипостаси, дадени им от хората, са резултат от начина на тяхната изява. Бог е бог и той нито може да се ражда, нито да произхожда. Той е или съществувашият (ὁ ὤν), или нищо (μηδέν).

Проблемът за отношението между ипостасите на божествената Троица, както посочихме по-горе, не се поставя за пръв път от Григорий Палама. Този проблем е явление, което съпътства религиозно-философската мисъл от III в. натам. Всъщност това е философският въпрос за отношението между общото и частното. Палама го решава на основата на византийското богословие, противопоставяйки го на римската църква[21].

Разглеждайки полемиката, която Григорий Палама води със своите идейни противници Варлаам и неговите последователи, обикновено се мисли, че е налице среща на мистицизма на исихастите с рационализма на варлаамитите. Може дори да се смята, че след като се говори за битие на сина, получено непосредствено от отца, налице е митологизация на проблема, която от своя страна е крачка напред за обявяването на отношението между ипостасите в божествената Троица за мит и оттук изхвърлянето им из средата на философската проблематика. Би било неправилно да се отрече всякакъв рационализъм във възгледите на Варлаам и неговите последователи, но е неправилно Григорий Палама и последователите му да се обявяват изцяло за ограничени мистици. Още повече, че християнският мистицизъм, който се е изразявал в различни форми, все още не е достатъчно анализиран и не му е намерено място в културата на православните народи. Необходимо е да се посочи, че въпросите, разглеждани от Варлаам, са били предмет на обсъждане през III век и по-късно и че следователно този Варлаамо-Акиндинов рационализъм е едно историко-културно и философско явление.

През XIV в. въпросът за отношението между божествените ипостаси сред варлаамитите се свързва с концепцията на римската църква за filioque. Тази концепция се основава на следните съждения: 1/ Отец и син са тъждествени /Синът произхожда непосредствено от отца без раждане/. 2/ Дух свети произхожда от отца. 3/ Следователно той произхожда и от сина. Или: 1/ Всичко тъждествено е тъждествено по причина. 2/ Отец и син имат една причина. 3/ Следвателно дух свети изхожда от отца и от сина. И при двете съждения изводът е, че дух свети произхожда и от сина. Григорий Палама, който в разсъжденията на своите противници съзира елементи от Савелианството[22], се противопоставя, като използува принципите на формалната логика, без да построява съждения в тяхната класическа /Аристотелова/ тричленна форма. Но той отива по-нататък, като включва и проблема за субординацията. При разширяване на платформата за изясняване на въпроса Григорий Палама изхожда от общата православно-религиозно-философска концепция за равенството и единосъщието на трите ипостаси в Троицата. Ако се приеме схващането за тъждеството между отец и син, както учил Савелий, трябва да се говори за Двоица, а не за Троица. Ако все пак Троицата бъде запазена, не става ясно какво е отношението между Син и Отец. Връзката между тях може да бъде тъждество и следователно съществува Двоица, а не Троица. Или синът /Логосът/ е произлязъл от отца, както Атина от главата на Зевс[23] и стои на по-ниско стъпало от своя отец. При това положение е налице степенност, при която трите ипостаси не са единосъщни, поради което дух свети не произхожда от отца и сина, а само от отца. Григорий Палама не приема подобни схващания не само за това, че те са осъдени от църквата, а защото противоречат на библейската и евангелската традиция за равенство на ипостасите в божествената Троица. А, от друга страна, според него те противоречат на законите на разсъдъчното мислене.

Краен пункт е философско-богословският въпрос за свети дух — произхожда ли той и от сина, или само от отца. При неговото решаване Григорий Палама и Варлаам, използувайки различни методи, стигат до взаимноотричащи се резултати. Библейският текст, вкаран в логическите рамки, дава различни резултати. Разликата идва и от различните гледни точки. Палама възприема логиката през призмата на библейския текст, докато Варлаам постъпва обратното — той чете Писанието през призмата на философско-логическото мислене. Варлаам, вкарвайки божествената троица в рамките на философското мислене, я разрушава и превръща в двоица. Григорий Палама пък, като използува логиката в библейския текст, запазва единосъщието на трите ипостаси.

Като насока във философското и културното развитие през XIV в. исихазмът намира привърженици не само сред манастирските среди, но и сред широките народни маси. И ако за нарастване броя на монашествуващите през периода на „развития феодализъм“ — XIII—XIV в., могат да се посочат причини и от социалнополитически характер, мистичното в исихазма е изява на една онтологическа и гносеологическа основа. Тази основа е съждението: битието нито е самобитно, нито е резултат на еманация — то е резултат на творческия акт на божествената същност. Неговото изучаване намира оправдание в нравствената природа на отделната личност и нейния стремеж към нравствено богоуподобяване — θέωσις[24]. Като философско направление исихазмът изявява своята същност, като се противопоставя на западния „рационализъм“ за божествената същност и божествената енергия. Това означава, че исихастите отделят изключително голямо внимание на вътрешния духовен живот, т. е. те издигат в култ човекопознанието, което, казано с думите на Д. С. Лихачов, е ярко прогресивно явление за XIVв.[25].

Според С. Рънсиман[26] отрицателното отношение на Византия към римската култура /по-добре е да се каже към римокатолицизма/ в значителна степен бива смекчено с превеждането от латински на гръцки език в края на XIII в. и началото на XIV в. от Максим Плануд[27] /1260—1310/ на съчиненията на някои от латинските автори. Всъщност в случая може да се говори за резултат от едно утвърдено убеждение, че след като латинската литература е рецепция на гръцката, факт, признат от Квинт Хораций Флак /65—68 г. пр. н. е/[28], превеждането на латинските автори на гръцки език означава връщане на своето, което е било затворено в друга езикова форма. Максим Плануд превежда тези от латинските автори, за които се смятало, че са зависими от гръцките. Това са „Героини“ и „Метаморфози“ на Публий Овидий Назон /43 г. пр. н. е. — 18 от н. е./[29], „Галската война“ на Г. Ю. Цезар[30], Сатирите на Децим Юний Ювенал /ок. 55—ок. 130/[31], „Сънят на Сципион“ от Цицерон,[32] трактатът на блажени Августин /354—430/ „За Света Троица“[33], съчинението на Боеций

„Утешение на философията"[34] и др. В същото време след Лионската уния от 1274 г. е налице проникване на западния „рационализъм" във византийската църковност. От латински на гръцки език било преведено основното съчинение на Тома Аквински /1225—1274/[35] „Summa theologiae"[36]. Това децентрализиране във византийската религиозна философия е свързано с активизирането на църковно-политическите партии на зилоти и политици за и против съюз с папата. Димитър Кидонис /1324—1398/ говори, че „новият Рим /т. е. Цариград, б. н./ трябва да признава и да тачи наследството на римляните". Според него един съюз с римокатолическия Запад за борба с османските турци е за предпочитане, отколкото съюз между православните балкански народи. Димитър Кидонис развива схващането за общи културни традиции между Константинопол и Рим[38]. Йосиф Вриени /1350—1432/[39] съжалява, че неговите съвременници не могат да се учат в западните университети[40]. Налице е следователно взаимовлияние, взаимопроникване и взаимодействие на философски и културни идеи; а също налице е опит за разграничаване, който води до противопоставяне. Теодор Метохит[41] /1270—1332/ смята, че не се прави нито крачка напред, че всичко е под дебелата сянка на наследството, оставено от предците[42]. На чуждото започва да се гледа с интерес.

Разногласията между исихасти и варлаамити в отсъствието на самия Варлаам /през 1342 г. той се връща на Запад, където е ръкоположен за епископ/ се задълбочили. Политическото им оцветяване подхранвало идейната обстановка. С утвърждаване позициите на Йоан Кантакузин през 1347 г. настъпва видим прелом в схващанията на крайните представители на политиците. Стига се до политически компромис, който, без да отрича изцяло възгледите на политиците за влизане в контакт с папата, за да се получи от него помощ за борба с напиращото мюсюлманство, възприема тезата на зилотите за запазване чистотата на византийското християнство. Следователно налице е и стремеж към разграничаване на дипломацията от оформилите се философски направления под формата на исихазъм и варлаамитство.

И исихастите, и варлаамитите били убедени, че вярно изповядват догмите на църквата. Взаимното обвинение в учения, отречени от цялата църква, като масалианство и пр., са явления от повърхността, под които бушуват социални и политически въпроси, които рефлектират и във философията, която се насочва към дезангажиране от проблемите на християнството. На основата на църковно-християнската философия се води борба на Платон със самия Платон, на Аристотел с Аристотел и на Платон с Аристотел. Обвинението в еретичество през средните векове има тежки последици, тъй като изпълнението на наказанието се извършва от политическата власт. Без да се гледа на „помирението“ между Йоан Кантакузин и майката на Йоан V Палеолог Анна Палеологина /Савойска/, идейно-религиозните разногласия между исихасти и варлаамити не притъпили своята острота. По тези причини Григорий Палама, вероятно под влияние на Кантакузин, на събора, на който бил избран за Солунски митрополит през 1347 г., прочита „Изповядване на вярата“, което по съдържание е тълковно предаване на Никео-Цариградския Символ на вярата[43]. Този събор на Константинополската патриаршия се състоял след избирането на Исидор за патриарх, което станало през месец май 1347 г., и преди месец август същата година, когато Григорий Палама участвува в синодните заседания като Солунски митрополит.

III

Появата на произведения на Григорий Палама на български език[44], чието съдържание е пряко свързано с анализ на философските възгледи на Варлаам, аргументира съществуването на типологическо сходство във философската култура в България и Византия, изразяващо се в единството на идейно-философските разногласия и, второ, разкрива мястото на българската философска култура на Балканите[45]. Тези произведения посочват и коя е доминиращата насока в българската философия в периода преди и по време на Патриарх-Евтимиевата дейност. Тук могат да се посочат два момента: 1/ насока, която цели да утвърди единството на религиозно-философската идейност между българската църква и Константинополската патриаршия, и 2/ насока, която води до разграничаване на Изтока и Запада като етнорелигиозни категории. Тези два момента произтичат от съдържанието на произведенията, които се свързват с името на Григорий Палама. Разглеждането на въпроса за filioque в първото и във второто слово, на учението на Варлаам и Акиндин — в третото и четвъртото и предаването на български език на „Изповядване на православната вяра“ говори за засилване на „рационалистичното ядро“ в еднаква степен и във Византия преди края на XIV в., и в българската държава. Превеждането на Григорий-Паламовото „Изповядване на православната вяра“ на български език още през XIV в. подсказва, че взаимоотношенията между исихасти и варлаамити и в българската държава са достигнали до изостряне[46]. Като текст „Изповядване“-то съдържа основните философско-верски схващания на представителите на византийския исихазъм.

Варлаамитството като „рационалистическо“ религиозно-философско направление през XIV в. не е патент само на Запада. Варлаамитството е насока в религиозната философия на XIV в., която има свои предходници и свои съвременници и в самата Византия. Но докато във Византия исихазмът и варлаамитството се свързват с определени църковно-политически партии, поради което получават и политически характер, в българската държава те нямат политическа изява. „Рационалистическите“ прояви в българската философска култура, за каквито има сведения в „Синодик на цар Борил“ и в житието на Теодосий Търновски, както и съществуването на елементи от богослужебната практика на римокатолическата църква в богослужебните песнопения, загубват своята активност още преди падането на българската държава под османска власт.

Философската рефлексия и църковно-политическото противопоставяне имат своята основа в социалните противоречия. Но докато в империята те се движат в посока Константинопол — Рим, в българската държава посоката на противопоставяне има друго направление — Търново — Цариград. Тази двупосочност е показана в житието на Теодосий Търновски, написано от Калист патриарх Цариградски. Под формата на житийни алегории са описани реалните и историческите факти. И ако Теодосиевото житие дава макар и минимално основание за съмнение, че килифаревските монаси имали много врагове из средата на политически влиятелните кръгове, грамотата на патриарх Калист[47], изпратена от Константинопол до Теодосий и неговия сподвижник Роман и техните събратя, разсейва подобно съмнение. Грамотата разкрива положението на българската църква към средата на XIV век. Основен пункт в нейното съдържание обаче е проблемът за независимостта на българската църква. Този проблем бил и политически, и в различните моменти бил разбиран различно. По един начин той е схващан при провъзгласяването на българската църква за патриаршия при цар Симеон, по друг начин при нейното възстановяване през 1235 г., и съвсем по трети през втората половина на XIV в. През XIV в. този въпрос бива прекаран през призмата на една политика, която и от двете страни, и от страна на привържениците на българския патриарх, и от страна на Теодосий Търновски, била твърде порочна. На този въпрос било гледано през призмата на една църковна практика или канон, която била превърната в норма на поведение. Явно е, че нито българският патриарх и неговите привърженици, нито Теодосий Търновски и неговите последователи били против собствената си родина. Този сблъсък между тях обаче показва, че в българската държава исихасткото направление си пробивало нелеко път. Противниците на Теодосий в своите идейни виждания били по-благосклонни към римокатолическата църква. Те представлявали едно цяло от взаимноотричащи се „еретически" направления. Между тях имало и богомили[48]. Българският патриарх Теодосий, който получил образованието си в Атон[49], изглежда, бил под влияние на противоисихасткото направление. След слизането на това направление от политическата сцена в империята задържането му в българската и сръбската държава било твърде проблематично. Българският владетел виждал по-ясно процесите в общественото развитие и именно поради това се съгласил да бъде свикан събор против еретиците, на който било осъдено варлаамитството.

Проникването на исихазма в българската държава[50] било улеснено не само от Теодосий Търновски и неговите ученици Роман и бъдещия патриарх Евтимий, но и от постоянните посещения на византийски монаси и особено от Григорий Синаит, който превърнал Парория в център на своята дейност.

Както във Византия, така и в българската държава и в Сърбия проникването на исихазма и на еретическите учения е обусловено от социалните и икономическите процеси. В империята тези процеси пораждат не само религиозно-философски направления; тук те извикват на живот едно революционно движение, каквото е въстанието на зилотите в Солун, за което вече стана дума. В това въстание взимат участие и лица с отрицателно отношение и към църквата като институция, и към някои моменти от нейното учение. Исихазмът като философско-мистично направление в борбата с варлаамитството оформя своята философска насоченост, която се превръща в определен смисъл в социална потребност за противопоставяне на учението на римската църква.

Когато става дума за мистичното в християнството, обикновено се смята, че то цели да постигне духовно regeneratio на личността. Подобно твърдение не противоречи на същността на всеки мистицизъм. Когато става дума за исихазма, не трябва обаче да се забравя, че той е и философия, която, тръгвайки от духовно-мистичното, се утвърждава във философско-политическото. Неговите представители във Византия, противопоставяйки се на всичко западно, отстояват твърдо позициите на източното православно християнство. По този начин те отстояват и една исторически оформила се позиция между Изтока и Запада. Тук е необходимо да се подчертае, че представителите на исихазма в България не създават нов тип исихазъм. Като рефлексия на определена социална и икономическа основа исихазмът, без да заличава народностните особености, запазва единството във философската си същност. Новото в съзнанието на българските представители на исихазма и главно в творчеството на патриарх Евтимий е подчертаването на народностните качества в рамките на принадлежността към източната, православната верска норма. Налице е следователно подчертаване на верското единство на българския народ с църковното поведение в империята. На второ място, подчертаване и на народностната обособеност, и на трето, верското разграничаване от нормите и тенденциите на римокатолическата църква.

Поддържайки верското единство между българската църква и Цариградската патриаршия, авторът на българския вариант на „Изповядване на православната вяра" на Григорий Палама и на словата, насочени против учението на Варлаам и Акиндин и учението на римокатолическата църква, отбелязва опит за действено българо-византийско културно сътрудничество. Не може да има съмнение, че монашеските школи на Григорий Синаит и на Теодосий Търновски, в които имало единство между теорията и практиката, са оказвали влияние върху културно-творческия процес. Народностното често пъти било притъпявано от религиозно-верското и се изявявало, когато византийските монаси показвали своето превъзходство като етнос и като културно-творчески елемент. Народностното се изявявало и по време на държавнополитически неуспехи, когато културният процес трябвало да въздейства за осъзнаване на народностната принадлежност към самата себе си.

Характерна особеност на свързаните с името на Григорий Палама произведения на български език е съществуването на обяснителни текстове, написани в полууставно писмо едновременно с преписването на основния текст на съответното произведение. Към първото и четвъртото слово има и графични изображения, свързани също с основния текст. Тези изображения са изписани едновременно с извършването на целия препис. Кой е автор на обяснителните текстове и на графичните изображения — преводачът или преписвачът?

Използуването на фигури при изясняването на философски категории е факт, известен и в антична Елада. Според Александър Некам Аристотел бил първият, който използувал силогизмите и геометричните изображения[51]. По-късните философствуващи автори заимствуват и тази страна от творчеството на древните философи. Епифаний Кипърски[52] съобщава, че еретикът Аеций[53] бил дълбок мислител и тънък софист. На християнското учение той гледал като на материал за диалектически упражнения. „От сутрин до вечер, пише той, Аеций бил зает със занимания, стараейки се да съставя определения за бога посредством геометрически фигури“[54].

Графичното представяне на философските категории не е било чуждо и на източните църковни автори. „Необходимо е да се знае, пише Псевдо-Дионисий Ареопагит[55], че съгласно истинното слово ние си служим с буквени слогове, изрази, графични изображения и думи затова щото чрез сетивен /образ да направим по-лесно разбираема мисълта/. Трудно е да се каже какви податки от Библията има предвид Псевдо–Дионисий Ареопагит. Във всеки случай по-късните църковни автори, изхождайки вероятно от авторитета, с какъвто се е ползувал в източната църква, изпъстрят съчиненията му с фигури, които служат за обяснение на някои християнско-верски положения[56].

У арменския философ Давид Непобедими /Анахт/, V—VI в., също има елементи на графично представяне на известни категории. При него това онагледяване се свързва със заниманията му с учението на стоиците за философията, която според тях се дели на физика, етика и логика. Изреждайки тези три страни на философското знание, на първо място стоиците поставят логиката, на второ физиката, и на трето — етиката[57]. Давид Анахт се спира по-конкретно на стоическото схващане за силогизмите, че първият елемент на силогизма е равен на втория, вторият на третия. Оттук следва, че първият елемент на всеки силогизъм е равен на третия. Или, ако първият елемент е по-голям от втория, а вторият — от третия, следва да се приеме, че всеки първи елемент е по-голям от третия. Според Давид обаче подобно твърдение е неправилно. „Защото по-малкото съждение взимат два пъти, а по-голямото — изпускат“[58]. Давид Непобедими смята, че тези изводи могат да получат правилна форма, ако се приеме, че първото съждение е равно на второто, второто — на третото, а след като са равни едно на друго, са равни и помежду си. Следователно първото съждение е равно на третото. Това означава, че първото е по-голямо от второто, а второто — от третото. А това, което е по-голямо от по-голямото, ще е по-голямо и от по-малкото. Т. е. първият елемент на един силогизъм е повече от третия[59]. При равенството обаче съжденията в един силогизъм имат следната формула: А = С; В = С. Следователно А = В.

Проследявайки писмената ръкописна и печатна традиция на творчеството на Григорий Палама, не ни се удаде да открием следи от наличието на графични изображения или обяснителни текстове. Допълнителни пояснения към основния текст не е използувал не само Палама, но и никой от неговите по-късни преписвачи и последователи в империята.

Да смятаме, че обяснителните текстове и графичните изображения в българския текст на произведенията, свързани с името на Палама, както и диаграмата към посланието на Йоан Дамаскин до майумския епископ Козма /вж. ръкопис № 82 на БАН, с. 319, 321/ са направени от преводача българин, говорят вмъкнатите в текста допълнителни пояснения, които органически се свързват и вплитат в мисълта на Григорий Палама. Съдържанието на тези нови текстове подсказва, че българинът преводач не е бил само „техническо" лице, а основно запознат с цялата религиозно-философска проблематика на исихастите и техните противници и дълбоко е вникнал във философската култура на миналото и на своето време.

Диаграмата към посланието на Йоан Дамаскин до епископ Козма Майумски не само илюстрира, но и подчертава мисълта на автора и насочва вниманието на читателя към разглеждания предмет. Еднаквостта на графичните изображения, обикновено по две, означава двустранно разглеждане на поставения въпрос. Към подобно твърдение насочва правоъгълната диаграма на с. 324 от препис № 82 на БАН, разделена с два диагонала — деление на цялото на четири триъгълника.

Графичните изображения нагледно представят определена теоретическа мисъл /срв. ръкопис № 82, с. 336—337/. Например разделяне на живите същества на словесни и безсловесни /ръкопис № 82, с. 355/, на смъртни и безсмъртни (ръкопис № 82, с. 356), на безкраки, двукраки, четирикраки и пр. Или че количеството е резултат от събирането на отделните единични неща. Твърде интересна е таблицата диаграма в ръкопис №.82, с. 423, която има формата на кабалистично дърво и в която нагледно е развита мисълта от с. 336—337.

Графично е представено и отношението на лицата на божествената Троица — отец, син и свети дух. Този въпрос е основен във взаимоотношенията между източната и западната църква през XIV в. Графично е представен и единият триличен бог, от когото се ражда синът и произхожда светият дух.

Графичните изображения, обясняващи отделни религиозно-философски категории, могат да се родят в един период, през който логическото наследство на миналото и философската категориалност са обективирани във философските сблъсъци между противоречащи помежду си направления. Сблъсъкът между исихазма и варлаамитството и свързаната с тях църковно-политическа борба между зилоти и политици в империята има своя връх през XIV в. В българската държава този процес се свързва с изясняване отношението между българската църква и Цариградската патриаршия. Илюстрация на това е житието на Теодосий Търновски. В него Константинополският патриарх акцентува върху варлаамитството като гибелно за истинската вяра учение, събрало в себе си всичко отречено и осъдено от църквата. Монахът Теодорит /гл. XIII/, под предлог, че лекува, си служел с магии и чародейства, но разпространявал и учението на Варлаам и Акиндин. За да прикрие своето варлаамитство, пак под предлог, че лекува, Теодорит се кланял на някакъв дъб, учел другите да правят същото и дори да принасят жертви овци и агнета. Лазар и Кирил Босота били изгонени от Света гора поради масалианските си възгледи. Лазар на дело проповядвал древното адамитство, като ходел гол, а Кирил Босота хулел и тъпчел иконите, а за сънищата казвал, че са божествени откровения. Той говорел против законния брак. Заедно с последователя си поп Стефан проповядвал изрязване на детеродните органи или пък се отдавали на разврат. Те учели, че човешката природа е рожба на злото /гл. XVI/, че има две начала — добро и зло, че причастието е обикновен хляб и вино. Някой си монах Теодосий пък проповядвал развод и адамитство, а вечер се отдавал на разврат /гл. XVII/. Авторът на Теодосиевото житие представя последователите на Варлаам и Акиндин като разпространители на всякакъв вид учения, които християнството отдавна отрекло и осъдило. Всичко това ни дава основание да приемем, че появата на графичните изображения и обяснителните текстове се отнася именно към времето на тяхното превеждане през XIV в. и към самия преводач съавтор. И, на трето място, известно е, че преписвачите обясняват преписвания текст откъм неговата езикова страна, но не и откъм неговата вътрешна идейна същност.

В наличните преписи графичните изображения, изписани с червено мастило, и глосите са свързани с онези места на основния текст, в които се разглеждат основните положения от учението на църквата. Глосите и изображенията спомагат за разкриване същността на гръцките понятия и техните български съответствия, логическите категории и техните съотношения и пр. Авторът на изображенията се стреми не само да представи нагледно отвлечените теоретически истини; той се опитва да насочи вниманието на читателя към тези положения.

Използувани са два вида изображения: триъгълник и фигура, наподобяваща ладия. И двете изображения са древнохристиянски символи. Но докато триъгълникът е използуван само като символ на божествената Троица, ладията, по думите на Тертулиан [60], е образ /figura/ на църквата[61]. Българският автор, изхождайки от предпоставката, че няма църква без вяра в бога като триипостасно единство и няма истинска изповед на бога извън църквата, обединява тези два символа — църквата и света Троица, в едно цяло.

Не по-малко характерно е и буквеното обозначение на страните на диаграмите или на самите изображения. Буквените знаци са свързани с основния текст и тяхното значение може да се изведе от самата постановка на въпроса за равенството между трите ипостаси. Буквите показват равенство между лицата на божествената Троица. И тук е налице използуване на стоическия метод на равенството: А = В, а Б = В, следователно А = Б[62].

Авторът на обяснителните текстове по народностна принадлежност категорично се разграничава от етнокултурния елински пласт. Изрази като: „елините казват...“; „Палама казва...“; „на гръцки език се казва анатема, а на наш език...“, говорят, че техният автор, като споделя философската насока на византийския исихазъм и отрича изцяло варлаамитството и римокатолическото философско-религиозно мислене, открито демонстрира собствената си народностна принадлежност. Този момент също насочва към времето на появата на приписваните на Григорий Палама произведения на български език. Като се има предвид, че времето на противоборството между исихазма и варлаамитството и във Византия, и на Балканите заглъхва към 70-те години на XIV в., може да се предполага, че българският текст на тези противоварлаамови произведения се е появил преди това време.

Около този период се е появил и текстът, който третира основно въпроса за filioque, проблем, който е в основата на църковно-верските взаимоотношения между Рим и Константинопол. И най-сетне превеждането на „Изповядване на православната вяра“ дооформя теоретически идеята, че българският текст не може да се е появил по-късно, т. е. след падането на българската държава под османско владичество и дори след 70-те години на XIV в. Активният творчески период от живота на патриарх Евтимий е свързан с патриотичната тема. Религиозно-изповедното е в центъра на неговото творчество, но то не е самоцелна даденост. Появата на „Изповядване“-то на български език има стойност, когато въпросът е все още актуален, а той е такъв към времето преди канонизирането на Григорий Палама за светец, което става през 1368 г.[63].

Българският книжовник, като превежда някои от произведенията на Палама на разбираем за своите сънародници език и като пише други, запазвайки и при тях името на Григорий Палама, подчертава единството във верско-философското мислене между империята и българската държава. В същото време обаче самият факт, че с преводите си той създава съвършено нови произведения, идва да покаже, че като българин твърде добре съзнавал народностната си принадлежност, а следователно и на българите като народностна и културна единица. Отричането на учението на Варлаам и оттук учението на Римската църква доутвърждава виждането на българския автор за мястото и ролята на културата в духовното и етнокултурното утвърждаване на българската народност и държава.

Михаил Бъчваров
Николай Цв. Кочев

Слово първо Против латинците, за това, че Дух Свети произхожда от Единия Отец. От Светия наш Отец Григорий[1], архиепископ Солунски и нови богослов

Отново лютият и злоначален змей [2] надига глава към нас, шепнейки хули срещу истината. Но неговата глава е смазана от Христовия кръст. Той създава своята слава чрез тези, които му се покоряват и които следват гибелния му съвет. И така, отглеждайки много глави на хидри [3*], чрез тях неправдата заговори отвисоко. Чрез арианите [4], аполинарианите [5], несторианите [6], евномианите [7], маменданите [8] и чрез езика на техните (с. 454) последователи изсипа своята злоба върху светата църква.

Това чудовище [9] прие техните думи в своята уста, но благочестивите слова, които се бяха утвърдили [10] подобно на корените на нова, цъфтяща градина, отрупана с красиви плодове, не му позволиха да навреди на църквата [11]. Техните угризения съкрушиха неговата глава [12]. Защото от истината е създадена главата Христос.

Такъв е прочее лукавият змей, вечно проклетият демон, пазителят на всякакво зло, сиреч на всякаква измама. Той е готов на всякаква зла слава, про-

*Елините казват, че някога съществувала водна змия, която била наистина голям звяр, върху който се нахвърлил Херакъл [13], велик властелин, силен и благороден. Отсичайки главата ѝ, появили се две. И като отсякъл двете, появили се четири. Отсичайки четирите, се появили осем. И като отрязал и тях, се появили двойно повече. Той и тях отрязал и отново се появили двойно повече. И така се появявали все нови и нови. Но змията имала за съпоборник Херакъл, който убил [14] големия и непобедим змей. Херакъл повикал на помощ Йолай, който му бил роднина и който притежавал горяща главня. Херакъл отрязвал главите и ги предавал на Йолай, който ги обгарял и така звярът бил убит. Този разказ се отнася за умния змей, дявола и за онези от човеците, които, макар да бъде разбито тяхното нечестиво учение и помисъл, те предлагат друго и така до безкрай. Нативен на Бога зломишленик, който не забравя своите зли помисли. Латинците, които му се подчиняват, измислят нови неща за Бога. Те говорят неверни неща, защото са отпаднали от истината. Поради това причиняват много злини. И понеже се намират вън от благочестието [вършат] [15] и много мерзости. Когато правят добро, гледат да се покажат, мислейки, че това е достатъчно, но за Бога е недостатъчно. Защото, ако според нашите представи не бива да се задоволяваме с едно нещо, а трябва да се стремим и към многото, колко повече това важи за Бога, който, като даде само едно нещо, което е несъобразено с благочестието, няма ли да се появят много нечестия? И ние може би щяхме да отпаднем, ако не бяхме проумели навреме пустотата на тяхното учение и не бяхме оборили много техни злословия. Затова е толкова страшно, когато [виждаме], че и нашите мисли са станали като техните, т. е. че се говорят различни неща (с. 455), лъжейки поради това, че не премислят всичко докрай.

Ние казваме, че Дух Свети не изхожда от Сина. Латинците пък казват, че изхожда и от Сина. Не е възможно в една мисъл да се съберат и двете [лица на божествената Троица — и Синът, и Светият Дух.] Защото един е Единородният и един е Светият Дух [16]. На всичко, изречено* от тях, има какво да се възрази. Едно е всегдашната лъжа, друго е истината. Не може да бъде едновременно истина това, което се утвърждава, и онова, което се отрича. Но те не само ни говорят противни неща, но и мъдруват обратното на нас. Никой от мъдрите и никой от тези, които

края всичките им лукави помисли биват обгорени от истината, като да са изгорени.

*Аристотел казва, че всяко твърдение има своето отрицание. Твърдение е, когато се говори нещо за някого, например: Никола пише, Никола ходи, Никола чете. Отричане е това, което е обратно на твърдението, например Никола не спи, Никола не чете. Аристотел казва, че било по отношение на лице или по отношение на предмет, не може в един и същ момент да се твърдят две взаимно отричащи се неща. Ако твърдението е истина, отричането е лъжа. Отричането е истина, ако е истина изреченото твърдение, че Никола пише. Лъжливо е това, което казва, че Никола не пише. Ако ли пък е лъжливо твърдението, че Никола пише, това, като знаел Палама, оборва латинците. [Именно] с този Аристотел, на когото те се основават. Палама казва: ако Духът изхожда от Сина, както учат латинците, твърдение е и обратното, че Светият Дух не изхожда от Сина, което, макар да е истина, е отрицание. Когато латинецът не разбира, което му се говори, казва, че нашите думи се различават от вашите. Ние разбираме само това, което и вие. Лъжат от незнание! Както е възможно Дух Свети да изхожда от Сина, което е твърдение, така е възможно и да не изхожда, което е отрицание!

не принадлежат към тях, не говори обратното [на нас]. Те пък не само ни учат на противното, но изопачават и самото слово на истината, като във всичко се позовават на него [17].

Но, о, Боже, Ти единствени дарителю на всичко и пазителю на истинното богословие и на догмите, и на учението [18], единоначална Троице /с. 456/, ти не само си начало на всичко, но и пребезначалното си начало имаш сама в себе си [19]. Една непричинена Единица, от която извън времето и без причина произлизат Синът и Духът. Дух Свети, Господи [20], който изхождаш от Бога Отца и чрез Сина си даван, изпращан и откриван на право вярващите[21] в Тебе. Сине Единородни, който си роден от Бога Отца и чрез Св. Дух, вселявайки се в сърцата на вярващите в тебе в образ невидимо зрим, ги преобразяваш [22]. Отче, Ти, който си нероден, не изхождаш и не си причинен; Ти си единствен, от когото се ражда [Синът] и изхожда [Св. Дух]. Един Отец на незалязващата и единочестна светлина. Една власт, една сила, творец на творението [23], владетел на светлината, дарител на всеки разум [24]. Бидейки всевидещ, ти даряваш светлина на разума, а на каещите се — разум. На всички, които те виждат, ти даряваш мъдрост [25]. Дай и на нас сили да учим за Тебе, според както ти е угодно, които винаги с дела и думи сме те славили. Дарувай ни възможност да изобличим онези, които неправилно учат за Тебе, а тези, които наистина те търсят, да утвърдим в истината. Та всички да те познаем, Тебе, Единия божествен източник [26], Единия Отец, от когото е всичко и Твоя един Син. Само Син, но от него нищо не произхожда. И твоя един /с. 457/ Свети Дух, който единствен произхожда, без да е творение. И да прославим Единия Бог с най-голяма слава, за да бъдем прославени и от Тебе с истинско обожествяване и трисияйно светолитие сега и во веки непостижими[27] [Господи] — Амин[28].

Тази е общата молитва за всички, които почитат Едното начало. Вие пък какво говорите. Казвате, че съществуват две прибожествени начала[29]. Но макар и да не го говорите наяве, казвате го, когато се събирате [тайно]. Такъв е истинският сатанизъм, който е тайнство на лукáвия, което той, като му позволявате, ви нашепва[30]. По същия начин, както аз разбирам, той пошушнал и на Ева. На това знание ние сме научени от богомъдрите отци, не от незнаещите, тъй като в началото за мнозина* не е било напълно ясно. Но наистина вие никога няма да бъдете приети в църквата[31], докато говорите, че Духът изхожда и от Сина.

Нима когато говорят така, не се противят на най-първо изявеното богословие за Светия Дух, на когото се покланяме, на Христа, който е самата истина, който е всевечен Бог и който заради нас преди времето е бил богослов. Бидейки [наистина] вечната истина поради човеколюбието си, се яви при нас истински проповедник, който дойде на света да свидетелствува за истината. Затова всеки, който е от истината, се стреми към истината и слуша гласа на истината. Който не се противопоставя на истината [т. е. на Отца], не трябва /с. 458/ да се противопоставя и на него, [на Христа], който богословствува. Защото е казано: „Духът на истината,

* Наистина никога няма да бъдете приети в събранието на верните.

който изхожда от Отца"[32]. И въпреки това се противопоставят на тези, които са ги видели и слушали, бидейки негови ученици и апостоли. Но преди да се противопоставят на тях, се противопоставят на самия Свети[33] Дух, който дойде съгласно обещанието и Спасителевите заповеди[34], който ги научи на всичко[35]. Нима той ги научи, че светлината на Духа изхожда не само от Отца, но и от Сина[36]? Защото, ако ги беше научил на това, и нас би научил на същото. Той затова е изпратен, да ни научи и да ни просвети. Да научи, защото бе научен, да просвети, защото бе просветен. Да проповядва с дързновение на тези, които имат уши да слушат, сиреч не на всеуслишание[37], за да стане явно в светлина на всички това, което е казано на тъмно[38]. Става дума за откровението[39].

Но към кого отправяме ние сегашното си слово? Към този ли, който не изрича с дързновение истината, която възвести Духът, възвестителя на всяка истина[40], която е незасвидетелствувана или изявена, който всичко, което е чул от Отца, показа на своите възлюбени, тъй като за това е дошел, за да свидетелствува за истината[41]. Как смееш да говориш[42] това, о, нови и неразумни богослове[43], въвеждайки /с. 459/ такава странна новост в границите на вярата? Нали предизбраните отци, движени от Духа, се събраха, поставиха общите основи и предадоха истината. Знамението* на истинското богоразумие и на чистото православие е твърдо изповядвано от всички, които искат да вървят по правия път. Никому не е позволено да прибавя или да отнема [нещо]. Решенията на съборите са валидни всякога. Техните проклятия се налагат, кога-

* Знамението е богоразумие. Вярвам в единия Бог.

то някой се осмели да прибави или да отнеме нещо. Затова църквата следи за спазването на техните решения. Нищо не може да се прибави, щом не е изречено чрез Христовото слово, както вече казахме, нито открито чрез [Светия] Дух, нито открито от светите апостоли, записали [Христовите] думи[44], нищо, което не е предадено от нито един техен приемник, които, пишейки и бидейки след тях съизповедници на тяхното единогласие, всички са единни в божествения предел на вярата.

Вие прочее не можете* да говорите така, тъй като те не са поставили такива основи [на вярата]. Всички те от Втория [Вселенски] събор и от четирите патриаршески престола и от много поколения и народи [свидетелстват], че Първият [Вселенски] събор не е постановил така. Богоносните богослови по същия начин учат за [Светия] Дух и с една уста смятат, че Христос е Богочовек и Бог Слово.

Бих искал да /с. 460/ кажа нещо и за това неразумно слово, което изхожда от тях и за което говорят всички, но буйният латинец[45] няма да понесе нашето продължително говорене. Но той веднага попита: как и откъде вие измислихте това нововъведение, че Дух Свети изхожда само от Отца, та затова ни смятате за инославни? Но аз не казвам, че вие сте приели вашето учение от Христа или от някого от неговите ученици. [Но тъй като ние сме запазили това, което сме приели от Христа и апостолите], всичко друго отричаме. Мнозина, бидейки благочестиви, с една уста в благост** съградиха кулата на благочестието, извършвайки небесния благочестив и мислен потоп. Защото

* Латинци, вие не можете да говорите така, защото Първият [Вселенски] събор не е поставил такава основа на вярата в Единия Бог. Вторият пък [Вселенски събор] потвърди [решенията на Първия]. Не можете да кажете, че е било решено по-късно от други събори и от четирите патриаршески престола и от много поколения народи. Защото Първият събор не предписа това за вярата. Той е предал и знамение

** Древните, като се бояха от потопа, започнаха да строят кула. Светите Отци пък създадоха здравата кула на благочестието, сиреч „Вярвам в Единия Бог Отец“. Кулата стана причина за смесване на народите. [Символът][50] пък утвърди благочестието и единството на вярата.

при онези, които започнаха изграждането на делото, дойде завършителката[46] на [всички] блага [Светата] Троица[47], която не смесва, а свързва техните езици и думи в благочестиво и еднославно единомъдрие. Като стоим в това [учение], както сега разбирате, ние сме повече от твърди; ние отблъсваме и побеждаваме всичко, което се противопоставя на правото учение. Но не ние, а самата словесна твърдост приковава благочестието. И тя ще удари и ще победи. Такава е прочее тази божествена граница — не само твърдите, които пребъдват /с. 461/ в нея, утвърждава, но преди това се бори и побеждава и инославните. Затова чуй какво е казано: „Вярвам в единия Бог Отец, Вседържител" „и в Единия Господ Исус Христос Сина Божий, Единороден, роден от Отца преди всички векове"[48]. Нима това е неразбираемо или [досега] не е чуто, че [е роден само] от Единия [Отец]? Нима Синът затова не е роден от Единия Отец, защото няма с какво да се сравни? И много се разсъждава, като че може да се намери сравнение. От това разбери, [че раждането на Сина] говори за [изхождането] на Светия Дух[49]. И когато слушаш [да се казва, че] Дух Свети или истинският[51], който изхожда от Отца, веднага трябва да разбереш, че изхожда от Единия [Отец]. Ние правим това сравнение заради истината. Но сравнението е твое. Ако пък Синът не е роден от Отца, остава да бъде съпослушен на този, който е от Единия. Така ти удвояваш своето злочестие. Не само в Символа*[52] на православната вяра[53], но всяко богословие, което проповядва, че Синът е от Отца, не прибавя, който е от Единия. Защото, макар и да не са сравними, е явно, че са съпослушни[54]. Това ще разбереш, като прочетеш богословските книги*.

---

* В Символа, сиреч вярвам в Единия Бог Отец.

Но на тебе ние ще ти поднесем някакъв малък подарък[55]. Великият Атанасий[56] пита[57]: „Що е Бог? [И отговаря], казвайки: според апостолите — начало на всичко. Един е Бог Отец /с. 462/, от когото е всичко[58]. И Словото е от него родено, и Духът от него изхожда“[59]. Виждаш ли, че подобието в двете [ипостаси е това], че са от него и нищо не може да се сравни с това, което е от Единия. И ти прочее приеми подобието на двете [ипостаси] или твоето нововъведение, или [най-после] разбери известното, че това, което е от Единия, е с него единородно[60]. Какво говори Великият Василий[61], последният от онова време[62] и не последен по величие. Нима той е несъгласен [с това] и празно думствува[63]? Но послушай и разбери: „Господ[64] Син е от Бога и Духът е от Бога. Понеже Синът излезе от Отца, и Духът изхожда от Отца. Едното от Отца е родено, а другото неизказано от Бога изхожда[65]“. Ясно е подчертано, че и двете [ипостаси] са от Отца. Можеш ли прочее да твърдиш още, че Светият Дух не изхожда от Единия Отец, поради което е неприложим [изразът], „който е от Единия“[66].

Искаш ли да чуеш и великия богослов Григорий[67], който в малко място е събрал всичко[68], свързвайки двете [ипостаси] с едното [начало]. И няма нищо чудно не че прибавя, но че не прибавя[69] [нищо]. „Самият Бог ни говори[70], че съществува едно божество, затова вярваме, че от това едно имат начало трите [ипостаси]“[71]. Чуваш ли, че е казано, че и двете ипостаси са от него.

---

* На тебе, латинецо, този дар е от мене, за да не се трудиш да четеш. Аз ти казвам малко от това, което пишат по този въпрос светците.

Нима не можем да разберем /с. 463/, кое не е от едното, а [трябва] да мъдруваме и да приемаме, че двете [ипостаси] произхождат от Отца и от някого другиго, поради което е неприложимо [твърдението], който е от Единия[72], и така унижаваме Единия Бог — върховната Троица. Нито пък ти да пострадаш за това и най-вече, като си пострадал, да не останеш неизцелен. Защото на тебе ти е станала известна истината[73]. Когато умът приеме небесното и непобедимо слово, ще разбере и съдът. Тогава той няма да може да се противопостави на истината[74] и ще се подчини на Бога и ще следва волята на Бога Отца[75], или ще търси и тези, които са в гробовете, дали не са слушали за многото Исусови знамения [т. е. тези], които са чакали да видят знамения от небето[76]. Чуй, че и синът на гърма[76а], Господният ученик Йоан казва: „Видяхме славата му, слава като на Единороден от Отца“[77].

Какво пък, да не кажем ли Единороден от Единия Отец, тъй като не подхожда [да се каже], който е от Единия? Но и сам Господ казва на юдеите: „Ако Бог беше ваш Отец, щяхте да ме обичате, защото Аз съм излязъл и дохождам от Бога“[78]. И отново: „никой не е видял Отца, освен, който е от Бога, той е видял Отца“[79]. Как [тогава] не подобава на този, който е от Единия, да казва: „Излязох от Единия Отец или аз съм от Единия Отец.“ Не е ли известно онова, което е разбираемо от само себе си[80]? (Но когато казваше на учениците си: „Излязох от Отца и дойдох в света, пак ще оставя света и ще се върна при Отца“[81], той не каза: „Излязох от Единия Отец“, защото не (с. 464) говори само за своето пратеничество от Отца, но главно за това, че той е излязъл от неговата същност. За това слово, което е било към него, ни научиха апостолите. Като говорим* сега, ние знаем, че ти знаеш всичко, поради което не е необходимо някой да те пита. От това вярваме, че си излязъл от Бога. Ние всички знаем, че това не е обикновено пратеничество, но че той е възсиял от него преди времето и че своите ученици привежда при своя Отец. И [понеже] показах любовта си към тях и засвидетелствувах тяхното величие, те разбраха, че от тебе съм излязъл и повярваха, че ти си ме пратил. За Сина е казано само това, че е от Отца и никога не е прибавяно, че е от Единия. И сам бе във всичко съпослушен и бидейки послушен във всичко, не се сърдеше. Които пък не рабраха това, възнегодуваха и ги осъди като нечестивци)[82].

* Учениците казали на Христа: откъде знаеш всичко. Но не е необходимо да питаме кой си и откъде си. Наистина знаем, че си от Бога роден[83].

Чуй, че за Светия Дух [е казано], че е от Отца, че [и той] страда. Ти не разбираш, че има съпослушност. Но и при противниците [на истината] славата е кратковременна. Тези, които, не проумявайки тайната за Сина и искаха смъртта на праведните, сами изпаднаха в грешка по отношение Духа. Ние няма да спасим нечестивия. Но според даденото ни от пребожественото /с. 465/ раждане на Словото пределно ясно [чудо] ще покажа, че Духът изхожда от Отца по подобен и праведен начин[84]. За това свидетелствува светият мъченик Юстин, който казва: „както Синът е от Отца, така и Духът е от Отца. Те се различават[85] в начина на получаване на битие. Синът го е получил чрез раждане, а Духът — чрез произлизане“[86].

(Показвайки всичко това, мога да

използувам като пример и земното раждане на Словото и ще бъда радостен да създам в тебе дом на истинския Дух. По-добре е да кажа не аз, а великият Христов ученик Павел или сам Христос, който е говорил чрез него. Чуй какво той казва, че е изпратил Своя Син, който се родил от жена и се подчинил на Закона[87]. Но понеже е [роден] от Единия, на всичко останало той не бе причастен. Затова отхвърлѝ онова, за което стана дума, и приеми изцяло това, което е разумно, и се насочи към благочестив размисъл. А за тризлочестивото нововъведение и за всичко нечестиво, до което си се докоснал, не зная кой ще те освободи от осъждането, което им съответствува и което е много тежко, защото си обезпокоил предвечното и безначално пришествие.

Не само дето е казано, че Духът е от Отца, както Словото Божие е от Отца, което преди времето е било и във времето се роди от майка, но е известно, че изхожда от Отца. Защото, както Синът е от Отца, така и Дух Свети е от Отца. Те се различават в начина на получаване на битие от Отца /с. 466/[88]. Както казва светият любомъдрец Юстин): „Единият възсия от светлината чрез раждане, а другият, и той е светлина от светлина, но не чрез раждане, а произлезе чрез произлизане“[89].

Прочее[90], ако Синът е [роден] непосредствено* от Отца и Духът [изхожда] непосредствено от Отца[91]. И тъй като Синът е от Единия Отец, и Духът е от Единия Отец. Духът Свети изхожда от Отца, както Синът се ражда от Отца. [И обратното], Духът изхожда от Отца, както Синът се ражда [от Отца][92]. Дух Свети изхожда от Единия Отец. (Бог от Единия Бог, който чрез произхождане се явява. И Синът е Бог от Единия Отец, който се явява чрез раждане. Поради това за Сина и за Духа се говори и мисли заедно и поотделно. За това по един и същ* начин ни говорят за истинската причина, и по един и същ начин ни се казва, че [едното и другото] са знамения. Не защото Синът и Духът са от вечно съществуващия, [понякога] казваме, че Духът изхожда от Сина /с. 467/, а защото той ни се показа като Син — та от това ли показване на Сина да изведем показването и на Духа? Да се докаже, [че Духът не изхожда] и от Сина, е по-лесно, [именно че] е от Единия Отец, от когото е и Синът.) Синът и Словото на Бога по природа** са от Бога, раждат се по природа, но те не са дар от Отца. Защото, който ражда, е божествен извор и извор на Божеството и той изпраща този, който се ражда. Тъй като един е божественият източник Отец, както Дионисий Ареопагит[93] и Атанасий Велики[94], без да си противоречат, казват, че Синът има своята природа от Единия Отец, че Синът има положение не от себе си[95], но чрез себе си от Отца. И че не само Синът е по благодат***[96], но и Духът. „Защото, който се прилепва към Господа, става един дух с него“[97], казва апостолът. Св. Дух е от Бога не като дар, а по природа[98]. Изхождайки по природа от Бога,[Духът][99] по природа произлиза от Бога. И който произхожда от Бога, той изтича от божествения източник, който е самият Отец.

---

* Казано е, че раждането и изхождането е непосредствено от Отца, който не ги твори по никакъв начин, т. е. той не ползува никакъв помощник. Сам е той! Нека си послужим с един пример. При раждането на деца мъжът прибягва към помощта на жената. При Бога не е така. Нека да отбягваме хулите!

Светият Дух е по природа Бог от Единия Бог Отец, от когото чрез изхождане изтича. Ако някой не изповядва, че това е така, ще бъде изобличен и в злословие на Сина /с. 468/. За тази истина свидетелствува и най-големият измежду богословите Григорий, който казва: „който говори за Сина, не говори същото и за Духа, освен за раждане“[100]. И „че всичко, което принадлежи на Сина, принадлежи и на Духа, освен синовството“[101].

---

* По един и същ начин се говори и проумява за тях, т. е. Отец ражда и изхожда Светия Дух непосредствено, или Синът и Светият Дух имат начало непосредствено от Отца. По един и същ начин се говори и проумява за двете ипостаси. За разделянето също се говори и мисли по този същия начин. Защото, както Синът се ражда непосредствено или както Синът се ражда от Отца непосредствено, така и Светият Дух изхожда непосредствено от Отца.

** Който по природа е Син, отрича осиновяването. Казано е, че той е Син по природа, наистина роден от своя Отец. Бащата не може да каже: аз родих друго нещо или сътворих Сина. Така говорят човеците, но не и Бог. Синът Божий по природа е един. Той е Слово Божие. Ние сме осиновени, защото не сме родени от неговото естество, нито от Единия Отец, но чрез Сина и чрез Светия Дух.

*** Както е казано, че Синът е наречен Син по природа и Син по осиновяване, сиреч по благодат, така и Духът е наречен Дух по природа и Дух по благодат, каквито са духовните човеци. Както казва великият Павел: „Съединявайте се с Господа, защото сте един дух“[100].

Прочее един и същ е пределът на Сина и Духа[102], а раждането и произхождането са свойства, по които те се различават помежду си. Това трябва да съблюдава всеки, който не иска да хули, а да благославя. Както има само един родѐн Син, поради което е Единороден, така има и само един Свети Дух, който изхожда. И както Синът е родѐн от Единия Отец, така и Свети Дух е изпратен[103] от Единия Отец. И както Синът е родѐн непосредствено от Отца, така и Свети Дух изхожда непосредствено от Отца.

Виждаш ли, че ние изложихме ясно истината, обидени от това, че ти я отхвърли. Ние трябва да проумеем присъщото на Единия Бог съществуващо и несъществуващо. Това, което ти говориш в конкретния случай, не е възможно да се нарече нововъведение[104], но е налице съпротива и рушене на благочестието, защото в мислите на слушащите внасяш обърканост[105]. [Излиза], че вместо да се слави[106] едно, трябва да се приемат две начала[107]. Който прочее слуша за едно [начало], а говори или вярва, че [Духът изхожда] от двете, той мъдрува по друг начин. (Но как Синът може да бъде съпричина на Отца /с. 469/, ако не се говори глупаво, че Духът [изхожда] и от него. Как Духът няма да бъде наречен твар, щом като Синът е съпричина на Отца? Когато се говори за тварите, Синът се нарича и Дух, и съпричина на Отца, както най-големият пророк и велик между царете Давид казва: „Чрез словото на Господа са сътворени небесата, и чрез духа на устата му — цялото им войнство“[107a]. Като се говори за Светия Дух, не се казва, че Синът е съпричина на Отца, нито пък, че Духът е съпричина на Отца и Сина, нито че Отец и Дух са съпричина на Сина. Нечестие е да се говори така, но да изповядваме една сила и божество в три лица.)

Отец е единственото начало и причина. Начало безлетно. Синът е съществувал винаги. Също и Дух Свети. Нито единият е пръв, нито другият последен. Но Отец, Син и Свети Дух са заедно, както казва Григорий Богослов.

Според Господнето слово свидетелството на двама човека е истинно. И [още] всичко да се говори при двама или трима свидетели [108]. Но нека оставим другите и продължим, като си послужим с трима свидетели, за да отхвърлим твоето нововъдение (покрито с толкова нечестие и безбожие)[108a]. Нека си послужим [с думите] на най-първия и по време пръв [богослов] Василий Велики, който казва на Евномий[109]. Ако Духът, който се изпраща, е общ за Отца и Сина, [това изпращане] е общо и за Духа[110]. Тогава Духът изпраща друг Дух. Не е ли злочестиво да се говори, че Духът изхожда и от Сина. Защото той не се покланя на Троица, но според неговите думи Бог се превръща в четворица[111]. На такъв богоглаголивият, противопоставяйки се, казва: „Бог ражда не като човек. Той ражда истински. Това, което е родено от него — Словото, — показва, че [е станало] не по човешки. Истинното Слово показва кое е от него /с. 470/. Духът се изпраща чрез устата, не както върши това човекът, защото Бог не е телесен, нито има уста. От него изхожда Духът, а не от другиго“[112]. Виждаш ли, че щом не изхожда от другиго, той не изхожда и от Сина[113]. Защото Синът е Слово, а не божия уста[114].

Но нека приведем свидетелството не на лъжливи, а на истински свидетели. Кирил Александрийски[115], като говори за това, казва: „Светият Дух не произхожда от Сина чрез изхождане, както произхожда Синът от Отца чрез раждане. Отбягвай хулите и многобожието! Една е причината и връзката между двете лица — Отец“[116].

И така има ли вещ изобличител на твоето злословие? От човешка страна няма. Но Светият Дух ни даде и това, като умъдри Йоана[117]. Духът казва това: „чрез Сина говоря, а не от Сина“[118].

Нека изоставим казаното по този въпрос и от много други. Но не са малко и тези между живите, които в своите писания говорят за Светия Дух и които са съдени от твоите думи. По същия начин ще те съди и Бог. Защото ти говориш, че Духът изхожда от Отца и от Сина и че не било възможно [да изхожда] от Единия [Отец]. Прочее ти не разбра, че Духът* не [изхожда] от тях двамата, нито искаш да се вслушаш, че макар и да не се съгласува [с твоето мнение], изхожда само от Единия [Отец] /с. 471/.

Но нека видим дали Духът не изхожда и от някого другиго[119]. (И отново от някого другиго и така до безкрайност. Но тези други трябва да са

* Ти казваш, че Духът изхожда от Отца и Сина, понеже не било подходящо да се казва: „от Единия“. Защо не е подходящо да се казва „от Единия“. Искаш ли да разбереш, че единствено от тях изхожда Дух Свети. Може би е неподходящо и „единствено от тях“ Или трябва да потърсим Духът да изхожда от някого другиго и така до безкрайност.

небесни), които ще превърна в истински лек на язвата и ще те изтръгна из нечестивите учения и празнословия. Кажи ми, о, ти, най-добри [между човеците], ако* някой те попита[120], понеже е писано: „Видяхме славата му, слава като на Единороден от Отца"[121] и [каже], че „вярвам в Единия Син, който е роден от Отца преди вековете" и [нещо] друго, което е по-горе от тебе, но не прибави, че е от Единия, ти ще кажеш ли, че му се иска Синът да се е родил от Отца и от Светия Дух? Отбягвай изричането на такава мисъл! Който прибави това към божественото раждане, нека отпадне от самия Син и от Единия родил в слава Словото Отец. Никъде не е казано, че Духът е този, който ражда, нито че има нещо общо с Отца, което да не е общо и със Сина. Нито че от двамата произлиза едното[122], нито в диада се възнася[123]. „Но боголепно се издига в Двоица и спира в Троица"[124]. За „нас Бог е един, не само защото има една божественост, но и затова, че Духът и Синът /с. 472/ са в едното и са от него и един е божественият източник Отец"[125]. (Той е нероден и е единствен божествен източник.) Прочее това са неговите свойства, чрез които го познаваме. Един е той! Дух Свети няма нищо общо с това единство, тъй като, както казва богоглаголивият[126] Дионисий, „и пресъщностното богорождение не се отнася към другите [ипостаси][1]"[127].

Но добре е за тебе [да се обърнеш към богомъдрите отци] и към този мъдър Отец, чрез които ние станахме

* И ако някой каже: аз вярвам в единия Син, който е роден от единия Отец преди времето и не прибави, казвайки: от единия Отец, искаш ли да каже: „от някого", без да допълни, че вече е казано, че Синът е роден от Единия и от Духа. По никакъв начин това не бива да се казва, защото е хула. Но макар и да каже „от Единия Отец", ти разбираш и вярваш, че от Единия Отец е роден. По същия начин трябва да се разбира и въпросът за Духа. Той е от Единия Отец, макар и да е несравнимо. Право слави божествената Троица.

---

[1] Ипостас от гръцкото ὑπόστασις.в българската философска литература е приета равностойно употребата „лице" и „ипостас".

мъдри, което пък е против твоето неразумие. Ще припомня нещо, което се разказва, когато някой устои или бъде победен от собствените си думи. Разказът започва така: един орач бил прострелян от някого. Като видял стрелата в себе си, той познал собствената си стрела. И оттогава започнали да казват: „Устой на собствената си стрела." Но стана така, както е в разказа. Като литна с твоите си [криле], ти бе поразен от истинското Слово. Но то не само поразява, но и лекува. Защото сам Бог казва: „Ще поразя и ще излекувам"[128]. Затова, когато сам пожелаеш заедно с нас да последваш истината [и да се противопоставиш] на онези, които казват, че Синът е роден от Отца и от Духа, прибавяйки и други нововъведения към своя грях, или по-добре е да се каже, злочестие, [ти ще бъдеш излекуван]. Но ако ти не приемеш сам, че [Синът] е роден от Единия Отец, послушай сега истината от нас

Ти казваш, че Светият Дух изхожда от Отца и от Сина и се грижиш да получиш потвърждение за това и от други. [Ти твърдиш], че не е приемливо да изхожда от Единия Отец /с. 473/. Да отпаднат прочее тези, които говорят, че Светият дух изхожда и от Сина. Къде в боговдъхновените книги е казано, че Синът е този, от когото [Светият Дух] изхожда[129]. И великият богослов* Григорий[130] многократно е изброявал всичките наименования на Сина[131]. Той, като говори за единороден, казва: „един не означава един, че е и от един, но че е единороден"[132]. Това е едно друго своеобразно свойство[133]. То отново показва, че Единият има един Син, роден от Единия [Отец] в девственост, което означава без съпруга. Това едно какво друго може да бъде освен един Син, но не и Отец, нито от когото изхожда. Ако* пък и Отец се нарича един Отец, това е правилно, защото и Духът е от Отца и се нарича Отец и на Духа; Отец е отец и на Духа като негова причина.

---

* В друго слово сам този богослов го нарича еднообразен. Едно свойство и образ, казва той. Т. е. Отец ражда по особен начин, странно, а не както при хората.

Великият брат Божий Яков го нарече Отец** на светлината[134], сиреч на Сина и на Духа. Същото казва и Атанасий Велики[135]. Ако пък /с. 474/ Синът притежава това [което има Отец], и той ще бъде наречен Отец на светлината, сиреч на Светия Дух, въпреки че Духът е от него [т. е. от Отца]...

Ако ние му дадем това име, т. е. Синът [бъде наречен] Отец на светлината или произсилател на Светия Дух, защо великият в богословието Григорий[136] не предложи друго от всичките наименования, а побърза[137] да посочи това, което е подобочестно на Отца. Затова казва: „Ако великото е от Отца, то не се ражда от нищо друго, още по-малко то се е появило чрез Сина, който е роден от този същия Отец. В Сина съсъществува това велико нещо — раждането“[138]. Затова се сили да докаже равенството му с Отца, но не каза, следователно не съществува[139]. Споменатият велик богослов не просто предполага, че свойството на Духа е произхождането, но че произхождането е от Отца, като че е предвидил и с това предварително разрушил твоето злочестиво нововъведение[140].

Ние***, казват те, „като стоим в нашите определения[141], въвеждаме [понятия] нероден и роден и това, че изхожда от Отца“[142]. Виждаш ли колко справедливо отпаднахте от нашето общува-

*Ако има един Отец, който наистина е Отец, този Един трябва да се нарича един Отец. Защото Духът е от Отца и Отец е Отец на Духа като причина.

**Братът Божи Яков нарече Отца светлина, сиреч на Сина и на Духа. Не затова ли Синът и Духът Свети са наречени свети. А ти казваш, че Духът [изхожда] и от Сина и Синът ще бъде Отец на светлината, сиреч на Светия Дух, което е хула. Ако Синът бе наречен Отец на светлината, Григорий Богослов нямаше ли да говори за това? Та нали той споменава за всички наименования на Сина.

***Богословът казва: ние въвеждаме [понятието] нероден. Неродено е и това, което изхожда от Отца. Виждаш ли колко просто е казано, че изхожда, а не че е от нещо друго, предвиждайки с мисълта си твоето нечестие и твоето погрешно нововъведение.

не, след като не останахте в границите на нашето благочестие, защото наричате и Сина Отец, както бе споменато за това по-горе, за да може Духът да изхожда и от него. Или че това, което изхожда от Отца /с. 475/, не приемаш като свойство на Духа[143]. И като богословстваш, се противопоставяш на този, който слави Бога и пази името му. Но бидейки научен от нас, които в гласа си видяхме неговото осияние, ще се насочиш към обратното и ще придобиеш честност[144]. Защото както мокротата изхожда от мокрото тяло и притежава неговите свойства да изпуска мокрота, по същия начин и за Духа е свойствено да изхожда от Отца. И това, че Духът изхожда, е свойство на Отца.

Произхождането на Духа става от Единия Отец. И винаги от Единия Отец изхожда Духът по същност, а не привидно. Дори и когато това не се съгласува с произхождането от Отца, винаги му е съпослушно, както му е съпослушен роденият от него Син. Роденият от нас е във всичко [еднакъв] с родения от Отца, т. е. същият е и роденият от Бога и Отца един Син[145]. Прочее това единство* е негово свойство, макар и да не се съгласува [с нашите представи]. По същия начин е казано, че изхожда и нашият дух. Прочее не всяко произхождане /с. 476/ на Светия Дух е просто, а [само] произхождането от Отца, защото той е всегдашен Отец[146]. Не е възможно да има произхождане от Сина, защото Синът не е Отец. Съпослушен е на Отца не само онзи, който изхожда от него, но и този, който е роден от него[147]. Затова не е възможно Духът да има битие и от Сина.

*Те смесват това, което е родено посредством съвъкупление, с това, родено от Отца Слово. Роденият от Отца, т. е. от Бога и Отца е също роден. Но раждането от Единия Отец е според неговото свойство.

При това, ако Духът е и от Сина и от него има битие, както ти казваш, това е съединение* на Отца с Духа. Великият богослов Григорий[148], като говори за това, казва[149]: „природата на трите [ипостаси] е една. Съединението е Отец“[150].

И Свети Кирил[151] е напълно съгласен с него и по този начин се противопоставя на латинското празнословие. Защото както Синът се ражда от Отца, така и Светият Дух изхожда от Отца. Отбягвай хулите и многобожието! При нас за един [човек] двама са причина. Ако Духът е от Сина, т. е. чрез Сина, връзката е Отец, понеже всичко е от съществуващото. За това отново свидетелствува богословният глас. Ако, казва** Духът, всичко е станало чрез Христа, ти сам няма да отречеш това. Но ако пък Духът не е съществувал, по какъв начин той ще говори чрез Христа. Виждаш ли как чрез малкото изпъква посредственото и непосредственото и близкото, и далечното. Това е разбрано лошо от тебе и така отдалечена силата на Твореца, която е разкрита от богомъдрите богослови /с. 477/ и твърди изповедници, която те са чули от единия Бог на славата. Който пък отделя едното лице от едното трисъставно божество, изпада в робство [на злото]. (Дано това мое слово бъде запазено), както за това говори Григорий Богослов. „Един е Бог и една е причината, към която се отнасят и Синът, и Духът. И по отношение на едната и съща божественост“[152]. Върху тези въпроси ние богословствуваме. „За Отца е казано, че е безначален и начало. Начало като причина и извор[153]. Синът пък не е изобщо безначален, но е начало на всичко“[154]. Ако пък Синът е начало и на Духа, тогава Духът е едно от всичките неща. Според тебе Духът изхожда от Отца и от Сина. Но от всичките тях не може да се яви единица. Няма да се получи единица и от това, дето ти казваш, че е най-приемливо Духът да има за причина и начало и Отца, и Сина. Защото и единият, и другият са начало на всички твари. Както те са начало на всичко, така според тебе Духът изхожда от Отца и от Сина. [Следователно] две са началата на едното божество[155]. Защото, ако Синът съизвършва нещо тук, без съмнение и там е сътворец; той е несъмнена причина и на Духа. Но ако не е съизвършител на нещо, напразно е да се приема (това, а ти си несериозен[156] богослов). Не е възможно да се говори за тези неща*. Защото /с. 478/ както всяка създадена вещ има начало и всяко начало има два момента[157], така и тук едно е, макар и да се говори за две. Там[158] творческите сили са две, а тук не[159]. „Един е източникът на превечното божество Отец“, както казва Светият Дионисий Ареопагит**. И още: „Отец е божественият източник. Синът и Духът са божествено богорождение, ако може така да се каже, богонасадени издънки, подобни на цветя и свръхсъщностна светлина“. И пак: „Това, което е от пресъщностното богорождение, не се превръща в друго“[161]. Ако прочее кажеш, че от Сина произлиза Духът, то тогава той не може да произлиза от Отца. Да бъде приобщен със Сина по богорождение и това се отхвърля. Ако пък кажеш, че е от Отца, както и е, тогава Синът не е онзи, от когото произлиза, значи Духът не е от него. Едно е богорожденото божест-

---

* Отец е връзката на Сина със Светия Дух и на Светия Дух със Сина. Затова той се изпраща от Бога Отца. Било чрез раждане, било чрез произхождане [всичко] е от Единия Отец.

**Ако Духът се е появил по същия начин, както се е появило творението, ще трябва да приема, че всичко е станало чрез Христа, както е станало творението. Тогава как ще кажа „биде“ — това няма да стане!

*Това е така и за него не можеш да говориш. Защото никъде не се говори за две творчески начала, за Отца и за Сина. Едно е началото [на Сина] и на Светия Дух, независимо че ти казваш, че той изхожда от двамата.

**Както при тварите не може да се каже, че двама са сътворците — Отец и Син, така и тук. Едно е началото на Светия Дух, макар ти да казваш, че [изхожда] от двамата. При творението той му е сътворческа сила, но тук не. Един е източникът на предвечното божество Отец.

во, един е, който ражда, и той е, от когото произлиза[162]. Великият Василий, като отрича подобно нещо, пише на своя брат“[163]: „Синът, казва той, е от Отца и Духът, който изхожда. е също от Отца, като по този начин е показано, че един е Единородният, възсиял от неродения Отец и с нито едно от свойствата си не се приобщава към Отца или към Светия /с. 479/ Дух“[164]. „Единородният Син. казва той, е от Бога, съобщава се в нас и показва Светия Дух чрез себе си и след себе си, но [от него] не изхожда“[165]. Чул ли си ти някой от боговдъхновените богослови някога през вековете свойствата на всяко от трите лица на едната божественост да придаде на две и да не запази [тяхната] неслитност? На Отца е присъщо да произлиза. (Да се изтича може само от източник, а източник е Единият Отец и от Единия Отец произлиза. Това е негово свойство. То не е общо за него и за Сина. Един е божественият източник Отец. Синът не може да бъде източник. А щом като не е източник, той не притежава способността Духът да изхожда от него. Отец е единствената причина, както вече чухме по-горе, богословствувайки. Прочее свойството на Отца е да бъде причина. Или свойството на Единия е да произхожда* и да ражда. Затова той е наречен причина и равен на този, който се ражда от Единия Отец, и на този, който изхожда от Единия Отец. Не ти ли е ясно, че говориш странно и не чувствуваш ли, че мъдруваш като латинците?)

Нима нашето /с. 480/ благовестие, което „е проповядвано между народите сега, което утвърди света“[166], „спаси-

*Затова е казано: този, който ражда и изхожда, се нарича причина. Това е Отец. Той е причина на тях, т. е. на Сина и на Духа. По същество има равенство при раждането и произхождането.

телната божия благодат“[167], и благоразумие, което се яви между всички, е напразно[168]? То повече от всичко се утвърждава и поучава, когато вярата не е подложена на изкушение, когато това, което се изповядва, не се разрушава. За тази вяра пострадаха и в нея се утвърдиха безброй мъченици[169] и безброй преподобни и ликът на богоначалните учители. Всички, които на думи и на дело, в страдания измъчвани за истината, те, които дори до смъртта си се подвизавали в доброто и не само за него или за самите себе си (но и за това, което ние утвърждаваме. Ако не за това, всичко е отишло напразно. Опразнена е нашата хилядолетна вяра, напразни са и тези нововъведения, които ти измисляш и които ти напразно нашепваш на собствената си душа). Ако ли пък знаеха, че Духът [изхожда] и от Сина, защо не дръзнаха да проповядват. А и много събори са станали, които са известили истината, но като не сте ги открили, искате да ни погубите. При това и самите себе си. Ако пък са отхвърлени, както вие мислите, нито трябва да вярвате, нито така да учите. Колко повече тези, които са започнали по-рано, защото не им бе казано.

Палама

(Латинецът — това не е истина. Палама — всичко, което е показано на тях, им е показано заради нас и от нас всички /с. 481/ според заповедта. Духът ги научи. Поради това, който научи нас, научи и тях, както са и научени, защото е казано: ако се осмелиш да говориш, макар и да не разбираш, че богословието, което е преди нас, е истинно, ние не по-малка хула ще ти отправим. Защото,) кой си ти и този ли е твоят брътвеж? Кой е този събор, който е повече от всички други, и къде се свидетелствува от Духа, който свидетелствува с тях и когато живял и бил между човеците, и винаги свидетелствува и ще свидетелствува чрез чудесата, които ще върши и ще извърши горе в гробовете им. Но, кажи, и аз зная мнозина от отците, които свидетелствуват на моето нововъведение. Защото едно са учили в църквата, когато са били събрани общо, и друго, когато са поучавали от себе си. Напротив! Но ти подправяш истината или говориш несвързани неща и изопачаваш, тълкувайки Духа без казано чрез Духа[170]. Но нека постъпим така, макар и да не е правилно. Не трябва ли да се приема повече това, което е общо предадено, отколкото казаното отделно на всеки. Защото онова, понеже принадлежи на цялото и е незасегнато от подправяне и изопачавания, е слово на истината. Затова то е известно на мъдри и необразовани и е в устата на всички[171]. На тези пък, на които не е говорено толкова, е известно, макар някой си лукав човек да е посял в тях плевели. Ето защо, ако изповядват общото изповядване /с. 482/, е прието, ако пък не, го изповядват, но не е прието.

Но колко се показват да ти засвидетелствуват нововъведенията, ще видим във второто слово. И на Бога ще предадем не онези, но тебе, който казаното добре схващаш лошо[172].

Нека сега обобщим какво бе казано в Словото[173].

1. Нис казахме, че съпослушно е това, което [174] е от Единия. Когато се говори за изхождащия от Отца Дух, тъй като си чувал, че Синът е роден от Отца, ние приемаме[174] съпослушност на Единия.

(Ти можеш да чуеш, че и великият Павел говори за раждането на Сина, при което трябва да разбереш, че е от Единия. Затова не е просто, че Духът притежава произхождащо свойство, а това, че изхожда от Отца, което означава, че не е от Сина, а от Единия Отец. Затова, което е изходимо, трябва да се разбира като изходимо. Същото се отнася и за това, което е родено. И че което е от Единия, не е нововъведение, а ако не е, се подразбира. Който пък казва, че като се говори, че Духът е и от Сина, не е нововъведение [ние отговаряме], че то е не само нововъведение, но и рушене на благочестивата мъдрост. Такъв се отрича от светиите и става нечестивец и многобожник. И понеже латинците учат, че Духът изхожда от Отца и от Сина, без да прибавят „от Единия," те свидетелствуват, макар това да не се /с. 483/ съгласува [с вярното учение], че който е от Единия, му е съпослушен. Затова, (ако приемем учението им, че Духът) е не само от Единия Отец, но и от Сина, Синът се съединява с Отца и Духа, както е писано: „естеството на трите [лица] е едно — Отец е съединението, една причина и връзка. Ако пък Духът е и от Сина, Синът ще бъде причина на Отца и Духа. Прочее според тях Духът е творение, защото Синът е съпричина на Отца при творението. Но тъй като Бог е Дух, той изхожда от Единия Отец. И щом като Синът е от Отца, и Духът няма друго битие. Ако пък Синът е от Единия Отец, и Духът е от Единия Отец. И ако Синът не е от Духа, и Духът не е от Сина. Става ясно, че произхождането е свойство на Отца. Щом пък това му е присъщо, от Единия Отец изтича произхождането, защото изтичането е от източника. Но не Синът е източникът. Единият Отец е божественият източник; той е всегдашният божествен източник и богораждащо божество. Това, което е негово свойство, то е и причина. Именно да изхожда и да ражда. На раждането и на произхождането е причина този, който е [и истинската] причина. Явно е, че събирането на едно е несравнимо. Каквото би се случило, когато някой казва, че Синът е от Отца и от Духа, същото и когато се казва, че Духът е от Отца и от Сина. Защото както в единия случай на Духа се приписва раждане, така в другия, и във всичко, на Сина се приписва произхождане [твърдение], което ни най-малкото не е равно на изреченото от богоносните [отци] за Отца. Но е казано /с. 484/, че и светлината е от Отца, макар и да е явно, че от него е и другият дух[175]. Тъй като, щом Отец е наречен Отец на светлината, това означава, че и двете са от него. И пак както там Духът притежава общото за Отца, който ражда, така и тук, ако Духът е от Сина, Синът ще притежава общото на този Един, от когото изхожда [Духът]. Но това общо не принадлежи на Духа.

Прочее Синът се приобщава към Отца посредством това, което му е присъщо. Онова, което истинските богослови отричат, е, че общото е единно за Сина и Духа, макар да се говори, че са от Отца. Общото пък на Сина и Отца нито един богослов не казва, че е общо и за Духа. Също, кой ще отрече, че което е общата превишна и покланяема Троица, е еднакво съобществуема, а което според вас има битие от Отца, не е равно с това на Сина и на

Светия Дух. Било, че е веднага и непосредствено от него, било посредствено и не веднага, както вие мъдрувате. Защото, ако общото не е равно, няма да е общо това, което е от Отца. Ако ли пък това не им е общо, тогава не е нито от Отца, нито от някоя от [ипостасите]. Едната е от Отца, а за другата не се приема; казва се, че е неприобщима. Според тебе те една друга се отричат По този начин ти в никакъв случай не можеш да се отклониш от несмислените латински мъдрувания... Но това, което е необходимо /с. 485/ да отбегнеш, отбегни го. Подобни начинания са необходими.

Но защо за Духа се говори след Сина? Казано е поради изреждане. Нима ти мислиш правилно, а аз говоря неправилно. Но ако те поставят Сина след Духа, ще разбереш, че е налице предпоставяне на Светия Дух. Ние и двамата ще се противопоставим, казвайки: неправилно са подредени тези две ипостаси. Защото, ако това е така, кой ще забрани под тези думи да се използват посочки[176] от божественото слово. Също когато става дума за раждане и произхождане. Когато говорим за раждане и произхождане, не е ли правилно на първо място да почитаме Бога Отца, на второ Сина и на трето — Светия Дух? За второто [лице] говорим след първото, а за третото — след второто. Необходимо е да се спазва чинопоследование, както и при всичко друго.

У Бога няма подчиненост. Златоглаголивият Йоан[177] казва, че [Бог] е не само безстепенен, но и превишава всяка степен. Бог не притежава образ, не че той е безобразен, но че не може да бъде въобразим, тъй като е над всички чинове. Затова не е необходимо да поставяме Отца винаги на първо място и след него Светия Дух, тъй като това е изявено многобожие. Вие постъпвате като латинците, които приемат двете [лица] за първа причина, като казват, че второто /с. 486/ е първо. Ние пък, които богомъдро почитаме едното и към Едното отнасяме [останалите], никога няма да приемем двете [ипостаси] за първи. Необходимо е да изучим по достойнство даденото ни слово, в което четем, че Синът е след Отца, а Духът — след Сина, както пеем в песните. В тях е казано, че Отец е начало на всичко. Той е Отец на Единородния Син и, както бе съобщено и по-рано, има се предвид Отец. Нима е възможно да изоставим казаното по-рано? Имам предвид близостта до Отца — веднага след него да поставим Духа. Затова е казано, че Духът е след Отца и Сина.

Не ни е възможно* да изговорим едновременно двете [ипостаси], макар да са произлезли от Отца. Ако [поставим] Духа преди Сина, ние го правим по-приближен на Отца... А дали Отец е име, този въпрос поставя проблема и за Сина, и отново за Духа и, разбира се, за мястото на Сина [в системата на Троицата]. Дали не трябва да се мисли, че Духът е сътворен от Отца? Синът е Син на Отца, иначе нямаше да съществува мисълта за Отца. Многократно е говорено, че Синът по положение е близо до Отца и че той пази своето единородство. Духът пък не забравя своето произходително свойство от Отца. За това говори Григорий Нисийски[178], макар че вие, които мъдрувате по латински, изказвате високопарни не-

*Не ни е възможно да изречем с една дума пришествието на Сина и духа от Отца. Първо говорим за Сина и това е справедливо и след това за Духа. Не е справедливо да се мисли, че това прави Сина по-близък до Отца. Не е възможно обаче пришествието на двете [лица] да се изрази с една дума.

съвместимости /с. 487/. О, горко нечестие, вие, като оставате далече от Отца, славите Духа близо до Сина. Не, разбира се, че Отец и Син един друг съвъвеждат мисли, поради което са в близост, а Духът далече от Отца и [изхожда] непосредствено от него, но затова после.

Сега да се спрем на втората причина, та дано всички се вразумим. Най-напред трябва да познаем Бога Отца и Отца Бога на това божество, което ни се яви и напълно увери за наша полза. Тъй като той не е само Отец, но от него изхожда и Духът. И бидейки произходител, като такъв е и проповядван. [Следователно] не е възможно да приемем и да вместим второто и третото [лице] в едно, които са чест и достояние, нито пък, че Двоицата е едното творческо начало, нито че чрез Двоицата може да се говори за Едното. Един е според нас Бог. Към тази една причина възхожда Синът. От тази Единица има битие и [Светият Дух] и всичко останало. И щом като Отец е едното начало, не е чудно, че Григорий[179] го нарича творец. Прочее, един е Бог, чието едно естество се проявява в три [ипостаси]. Тези „две" и „три" са от него и към него възхождат. Те не разделят естеството, но чрез това естество се делят. Тъй като [вие] казвате, че Едното е от двете, [но] говорите и за две начала, и за две причини и по този начин въвеждате многобожие, [ние пък] говорим не само за едно естество, за един Бог, но и за това, че те възхождат /с. 488/ към едното лице, защото са от него като една причина и едно начало и към което имат отначало отношение. Отец е и начало, и причина. При Бога, който е един, говорим за начало, не за начало във времето, нито създадено, но [за начало] господствуващо. [Такъв] прочее е Бог и Отец, тъй като Отец е начало. И понеже Отец е начало, затова е Отец на светлината, причина, тъй като тя от него излиза. Отец е причина, защото от него е и Синът. И макар че и Синът изпраща, Отец е начало и причина. Защото както човекът*, доколкото той създава изкуство, е приятен [на вид] и изкуството е приятно на човека, така е и при Бога. Доколкото Отец е начало и причина, от себе си изпраща. И затова, че той изпраща от себе си, е Отец, и начало, и причина.

Виждаш ли, че те говорят за Духа, че е от Сина. Това те правят, защото са отрекли единоначалието, поради което не могат да изведат нито едно лице до самия божествен източник. На всички човеци природата е една, но не всички са един човек, а още по-малко те са един в друг... преди нашите предшественици ще влезем при праотеца. Но много са годините и не сме само ние. Затова [всички човеци] не са един. Всичко това бе многократно подчертавано по-горе. Както и ние, [така и никой] никога не е отхвърлял нашето изповядване /с. 489/ от страх да не погине. То е повече от венец на похвалата и непосрамена надежда. Не е ли така? А ние се измъчваме заради твоето отпадане от спасението. Ако беше проучил сътвореното от тези, които знаят повече, не би се показал такъв. Те не мъдруваха като вас. Казано е, отбягвай това, [което е противно на Бога]. Те знаеха и ни предадоха [това знание] за едното начало — нероденият Отец, от когото Синът чрез раждане се яви и съприсносъщния Свети Дух от Отца изхожда преди времето и във времето и продължава, като съпрославя Отца и Сина, сега и винаги и во веки веков — Амин!

---

*Както при човека, ако попиташ, кое изкуство е приятно [ще ти се отговори], никое друго, освен самия човек. И още, че човекът е приятен на изкуството. Но не и нещо друго. Така и при Бога. Тъй като Отец е начало и причина, той от себе си дава. И тъй като от себе си изпраща, Отец е начало и причина. Може да се използува и обратният ред.

6

Слово второ за произхождането на Светия Дух и за латинците, които говорят хулни думи за него[1], също [от светия наш отец Григорий, архиепископ Солунски и нови богослов]

Тъй[2] като благочестивите, на които се противопостави злочестието на латинците, положиха много усилия да изявят и покажат своята правота, за тази именно правота според силите си и аз искам да разкажа най-напред. За това пък, което те противопоставят на нас и на благочестието, казват, че то не е нещо ново, но че мислят и говорят съгласно божественото слово на самия Христос, без да се отклоняват от него [т. е.], че те богословстват съгласно Христа. Но това ни най-малко и по никакъв начин не е нито предадено, нито показано. Затова нека сега видим всичко, каквото те говорят и какви мисли казват, че са [с. 490] приели от писанията на богогласните отци, оставили изповядването на [вярата].

От всичко най-лошото е да не искаме да се върнем към истината, а да се държим в оня, който е отпаднал от нея. Да се гневим повече на този и да не се доближаваме до онзи, който подава ръка за изправяне[3]. (Но не е ли срамно и твърде жестоко да враждуваме [помежду си], макар за тях да не е характерно да са божии и да са в божията църква, както за това говори великият Христов ученик Павел [4]. Ето защо, ако между вас има някой толкова жесток, при нас такива обикновено няма, няма и в църквата божия. Ако някой отпадне от благодатта, горко му и на слабата му природа. Който още отначало упорито отблъсва доброто, той няма здрава основа. Такъв според Писанието [5] още от младини следва лукавата мисъл.

О, вие, които принадлежите към тях, сте окаяни. И други вървят след тях и бързо отпадат. За това има един лек — да се следват пророците, апостолите и църквата и всеки винаги да се пази; да учи и да пребъдва в учението. Но латинците, както е известно, следват своя път [защото] веднъж съгрешили, не могат да се изцелят. Тях ги следват и други, които отклоняват църквата към злословие. Който пък е отпаднал от общение още в началото), когато църквата е била цяла, той е друга /с. 491/ причина за нейното повреждане от злото през вековете. Който отпадне и не се върне към истината, остава в латинската църква и вън от великия [6] и върховен патриаршески престол. И с великата църква [7] се случи това, което и с най-голямото от всички животни — слона. За него казват, че когато спи, никога не ляга [8] на земята, а някак си странно се наклонява и така си почива. Ако ли пък е пострадал от нещо и падне, не може да стане. Причина за тежестта на слона е големината на неговото тяло [9], което, подобно на куп олово, тегли към земята. Такава е според мене украсата [10] на латинците. Една неизцелима страст, която според апостола е лукаво свойство [11], от което те и той [12] никога няма да се излекуват.

Ако латинците се откажат [13] [от учението си], а те могат, защото са човеци, тогава ние най-напред ще се съберем всички заедно и както за падналия на носа си [14] слон, ще открием помощ от непадащо естество. И след като приемат боговдъхновените слова, ще станем и ще настаним в правдата тези, които следват неотклонно правилата на благочестието. На онези пък, които искат да останат в блатото, никой не може да помогне, дори ако това бъде сторено от самите небеса и лъжата бъде превърната /с. 492/ в лечебно средство. За такива е изречено пророческото слово: „Изцелихме неизцелимия Вавилон“ [15].

Напразно ще бъде да им се дава това, което те могат да получат от [божията] ръка. Благо е само това, което даваме на себе си, и доброто, което връщаме на Бога, защото е указание за всичките негови добри неща. Нека да покажем това на тези, които искат да вършат зло и в същото време да предпазим онези, които постъпват неразумно.

И сега, ако не пожелаят да променят своето мъдруване, какъв по-добър лек могат да приемат, за да се поправят, освен да повярват, че Духът [16] изхожда от Единия Отец [17], за което е предуказано, че изхожда [18] от Единия [Отец]. Така ние утвърждаваме стародавната православна мисъл на истинското богословие за Светия Дух. Обратното се оказва противно нововъведение [19]. (Защото, ако то почива на някакво [друго] боговдъхновено Писание, което те мислят, че не противоречи, нима истината може да бъде стъкмена по някаква сила? Но ако не изповядваме това, което превъзхожда нашата мисъл, ние ще отпаднем от истината. И като разсъдим, ако те заслужават, можем да постъпим и по друг начин.) И ако са последни*, сиреч достойни за цялостното преустройство на тайната на Духа, на нас, най-достойните, пък е съдено да се равняваме по всемогъщата божия десница[20]. Но, о, какви /с. 493/ страдания! О, вкоренена славо[21] и непознаване на самия Бог. Затова не искате да го изповядваме, защото нищо не проумявате. Както онези не разбират божествеността на Сина, така не разбират и писаното за него. Не, разбира се! Защото писмените свидетелства, невъзприети добре[22], могат да навлекат или нечестие, или вечно осъждане, т. е. вечно мъчение. Защото, изоставяйки ясните[23] слова и изследвайки неясните с познато високомерие[24], по-добре [е да се каже], че те нито изследват, нито се подчиняват на този, който е изследвал истината. От тяхната надменност се роди неразумие.

Много са тези гласове, които ограничават събезначалието и подобочестието на Сина към Отца **, те го разделят от неговото невидимо и върховно достойнство и нескончаемо царуване ***. Казано е: „Синът **** се покори“[25] и „му подобава да царува дори до края на времето“[26]. И „Отец ***** е по-голям“[27] и „създаде /с. 494/ мъдростта“[28]. И „не знае ****** нищо от това, което той е създал“[29], и „от себе ******* си не може нищо да твори“[30]. И „слезе [на земята] не да върши своята воля“[31], и „прекара нощта в молитва към Бога“[32]. И „научи“[33], и

---

* Последният е наречен от тях нисш; наречен е последен и по-голям от всичко и най-висш, т. е. както е казано в притчата. На седалището седна или застана голямо множество[18а]. И най-напред го видяха като Отец, след това като господар, после като кесар и следващите чинове дори до най-последния. Казано е, че най-нисшият [чин], който е последен, стои или седи. Последният е наречен цар, макар да седи или да стои накрая, както и Пиндар казва, че в царството последните командуват[18б].

**Той наричя без очи този, който иска да изследва дълбоките и скрити в Писанията тайнства за Бога. [Но] бидейки непросветен от Духа, не преуспява нито във виждането, нито се покорява на тези, които добре и правилно знаят.

***Богословът, като рече това, каза: необходимо е да се покоряваме на истинския Бог. Ти говориш като някакъв разбойник или противник на Бога. Но виж това, защото както Христос заради мене чу клетвата и унищожи клетвата, така грехът бива чут от този, който взе греховете на света. И се яви нов Адам на мястото на ветхия. Така, без да се покорява, върши своето, защото е глава на цялото тяло. [Това ще върши] докато аз не се подчинявам и се стремя към ...при отричането на Бога и на неговите страдания. Христос е наречен непокорен заради мене. Когато му се покоря с цялата си

„преуспя“ [34], и „се възнесе“ [35], и „се прослави“ [36], и „извърши“ [37] всичко, което е подходящо за нашето тяло, и всичко, което е благоразумно за родения спрямо родилия го. Всичко, което ни показа, е дело на добродетелта.

Какво прочее, поради това трябва ли да отхвърлим божието величество, засвидетелствувано за Сина отгоре, че той „е бил в начало“ [38], че „бе у Бога и Бог бе“ [39] и че е „роден преди всички планини“[40], и че „името му е пребъдвало преди слънцето“ [41], че „той е Бог и че не трябва да вярваме в друг, освен в него.“ [42] Това е, казано по човешки, той и Отец са едно [43]. Той е в Отца и Отец е в него [44]. И „който е видял него, видял е и Отца“ [45]. И в него ще бъде властта според дните на неговата сила [46]. И ще господствува, когато изгасне луната [47]. И всяко коляно [48] ще му се поклони [49]. И всичко, което е на небето, на земята и в преизподнята [50] [защото], неговото царство е царство вечно [51] и друго царство няма да има [52].

Заради това прочее и всичко останало подобно на него, което е толкова чудно, което е толкова високо, което е толкова безмерно, не трябва ли да бъдем смирени в говоренето, сравнявайки го с тях. Да не потърсим ли и да не приемем ли високото, което е скрито в думи, които се показват низки [53]? [Или] при самото появяване ще се спънем и ще паднем, и ще останем в написаното. Никога! Защото написаното убива, сваляйки от високото онези, които не отправят погледа си нагоре към Духа. Затова и ние, които богословствуваме за Духа чисто [така], както ни извести той сам за себе си, всички ние нито нещо недостойно мислим, нито проповядва-

същност, покоря му се изцяло и се вразумя и стане прелом в мене, тогава покорството ще бъде пълно и ще ми донесе спасение. Такова е Христовото покорство, което е изпълнение на желанието на Отца.

****За това и богословът говори така, а и богословите Василий Велики и Златоуст казват същото, че той приема божественото Писание неопределено, че докато [едното] предполага другото., тъй като Бог е с нас докрая на времената. Според кое слово той няма да бъде с тях?

*****Кой е най-добрият Отец? Най-добър е наречен, който е причина, казва богословът. Макар да е най-добрият, той не би бил наречен така, ако не се свързва с причината. По какъв начин Отец би бил наречен равен на Сина. Христос казва: „Моят Отец е по-добър от мене“ [27a]. Богословът, като използува тези думи, говори по Аристотелевски, че което е само е от самия. Не е възможно да са еднакви, които са след Едното. Тъй като Отец е наречен най-добър и равен на Сина, явно е, че той е наречен най-добър, понеже е причина, а равен по естество. За човека, следвайки принципа на единството, е невъзможно да бъде по-добър и равен на друг човек, сиреч по което те са длъжни да бъдат. А щом това трябва, трябва да бъде и умен. Казано накратко, човекът по хитрост е равен. Т.с. ако аз съм ме недостойно за него [54]. Даденото ни от Светия Дух проумяваме духовно и благоразличаваме и отстраняваме камъните за препъване. И по този начин се показваме последователи и съизповедници на древните и новите отци, чрез тях и ние самите по благодатта на Отца [изповядваме] общата за всички [ипостаси] божествена природа. Понеже латинците не разбират Писанието, те или от недоумение, или поради лош съвет притурят към своето /с. 496/ злословие. Много са тези между тях, които не разбират. За тях ние говорим и по този начин се показваме съпоборници на Бога. И ако ние оборим някое тяхно мнение, нездраво ще бъде и предишното, което те смятат за най-първо и по никакъв начин необоримо, защото е изречено от словото на истината. „Духна в тях и рече: приемете Светия Дух“ [55].

Лъжеименитият латински богослов ******** казва [56]: Виждаш ли, Палама [57], колко ясно е казано, че Светият Дух изхожда и от Сина [58]. (На това Палама, отговаряйки, казва: о, какво незнание!) Ако Светият Дух не е вдъхване, кой Свети Дух е дихание. Но ако дихането Господне е Дух Свети, това означава, че диханието е и вдъхване [59]. За него сам Господ говори на всички: „думите, които аз говоря, са дух и живот“ [60]. Ако пък са Дух, те са и Дух Свети. Защо тогава, според тебе, не са [61]. Нали е казано: което е от диханието, е слово и Дух Свети е ********* слово [62]. Затова какво чудно /с. 497/ има в това, което слушате [63]? Ти не разбираш ли, колкото и странно да говориш, Господните думи се разгласят и от нас. „Защото е казано: чрез моите

умен, и този след мене трябва да бъде умен; ако аз съм добър, трябва да е добър и този след мене.

******Палама казва: а кой не разбира, че сградата е от него. Нали от него е казано: „Никой не знае за деня и часа, нито Синът, освен Отец“ [29а]. И богословът казва: как не разбираш, че премъдростта е вечно съществуващият, който е творец на времето, негов създател и претворител и който е краят. Божието знае този, който е от Бога, както и човешкият дух, който е в него [29б]. Как му беше известно всичко преди началото, така и до края, а не знаеше времето на края. Това е подобно на приказка. Както някои, когато говорят, че предстението ни е известно, но самата стена не познаваме, или, който казва, че познава добрия край на деня, но началото на нощта не знае, където е необходимо разбиране. Необходимо ли е да се посочват и други примери или всичко вече е ясно. Той казва, че знае като Бог, но не знае като човек.

*******Той не може да твори от себе си. И слезе [на земята] да върши не своята воля и прочее. Говори или за плътта, или за това, което е показано, което не е богопротивно.

********Аристотел казва, както ...говорят, че не е беда родовете и видовете да менят местата си. Казва се, животно е човекът, и конят, и волът, и кучето. Не е уста изповядвах всички решения на твоите уста“ [64].

Нима Светият Дух изхожда и от нас? Трябва да се изследва и да се изучава [65], и да се пази, и да се изпълнява, и да се разбира всичко, което дава Духът. Нещата на Духа да се изследват не чрез Духа.

Много и различни са Господните слова: заповеди и закони, свидетелства, оправдания, съдби [66]. И „биде според божественото Евангелие на Лука, слово Господне към Йоана, син на Захарий“ [67]. И „както Господ говори чрез своите свети пророци“ [68], че ще прояви милост, казва Захарий, и словото Господне бе и върху Йоана сина Амантов [69], и върху Исайя [70], и към никого другиго. И „Господ каза на Мойсей“ и на някой друг, или на еди кого си, които са толкова много, че сега не е лесно да се изброят.

Какво означава всичко това? [Нима] това не е Светият Дух и той не е говорил чрез пророците, както е писано. Но това се говори чрез тях и се говори за тях. Отхвърли хулите! Ако това не е казано от безплътния Бог безплътно, [който е] Светият Дух, толкова повече думите на Христа, произнесени плътски, [не са думи на Светия Дух]. Но те, ако не бяха произнесени от Духа, нямаше да бъдат дихание, чрез което се отпечатват [в сърцата] и се произнасят. Ако пък не са това [за каквото ги възприемаме], те не са причина на станалото чрез тях [71]. Латинецът: диханието не бе плътско /с. 498/. о. Палама [72], а от божествеността на Сина. Палама [73]. Отговаряйки му, Палама каза: Диханието е от божествеността на Сина. То бе вдъхнато в начало и в лицето на

грешка, ако се позовем и на други животни. Не защото не можеш да кажеш, че човекът е животно. Защото, ако човекът е животно, конят е истинско животно. И човекът, ако не е кон, е човек. Това означава, че не е невъзможно да се менят местата. И друг пример: За човека се казва, че е словесно [същество]. Същото се казва и за ангелите. Означава ли, че човекът не е словесно същество? Ангелът, бидейки наистина словесно същество, не е човек. Прочее не е беда човекът да се свързва със словесните същества.

*********Говори се, че така е и при Светия Дух. Че той е господне дихание и език на неговата мъдрост. Но нито едно [от тези] не е Свети Дух, защото би имало много Свети Духове. Но Светите Духове не са много. Един е Светият Дух и затова не е противно да се мени мястото му.

първото творение [75]. Какво вдъхна? — дихание за живот. Какво е това дихание за живот? — жива душа [76]. Какво означава жива душа? — вечно жива, безсмъртна, което ще рече, мислена [77]. Това е, дето е казано по образ, а ако искаш, и по подобие. О, какво безумие [78]! От какво в какво се преобръщаме! Очите на ангелите [79] тогава виждаха душата на човека и един друг Бога гледаха. Поради Божията благодат душата бе получила образ [80]. Но завистливото око видя; не издържа злоначалният змей [81]. Аз мисля, че той толкова търпя, докато се разтопи смъртоносната отрова под езика му и се смеси с прелъстителното слово, което може да бъде чуто [82]. Смъртоносната прелест пристъпи, прелъсти и удари [83]. О, моя слабост и негова злоба! Зла душа, отрова, която умъртви оживеното от Бога. Говоря за тялото. А дадената от него душа потъмня. Лишихме се от божествената красота, посвенихме се от божествения образ, отхвърлихме светлината, покварихме [всичко], което е подобно на божествената [84] светлина. Облякохме се в мрака като в /с. 499/ дреха [85], но той ни помилва даром [86], защото по природа е благ. И слезе [на земята] заради падналия [човек] и бе, както казва апостолът, „Дух животворящ“ [87], така че, оживотворявайки, обнови помрачения образ.

Като твори сега, той показал на учениците си и свидетелствува с думите си, че е този същият, който в началото е творил чрез духване. Той казва: влагам не душа, а дух. И божественият Дух твори душата. Кажи, Павле, как си приел словото, защото те познавам като истинска Христова уста. Смесвам те с него, казва той, като че говори на моя дух и прави така, че моите последователи да се превръщат в един дух с мене[88]. Защото, „който се прилепи към Господа, става един дух с него“[89]. И Светият Дух дава дух[90], но не и самата ипостас на Светия Дух[91]. Защото много са Светите Духове. Един е нов, друг е, който се дава, трети е, който твори, четвърти е, който обновява из отвътре. Един е пророческият дух и друг е, който чрез пророците...

(Според Исайя има седем духа[92]. Обикновено всички дарби, които биват давани от върховния Отец, се наричат духове). „Защото е казано, че всеки съвършен дар слиза отгоре от Бащата на светлината“[93]. И не само от Отца и от Сина, но и чрез Светия Дух[94]. „На един чрез Духа се дава словото на премъдростта, (на други словото на знанието“)[95]. И всеки според Павел на свой ред е избран съсъд на даровете, който /с. 500/ е придобил безмерно откровение чрез Духа. Затова казва: „Бог ни се откри чрез своя Дух“[96]. Не само онова, което е било неизвестно на всехвалните по добродетел и благочестие отци, но и това, което превъзхожда знанието[97] на ангелите. Затова богословът между апостолите Йоан казва: „и тези неща познаваме от Духа, който получихме от него“[98]. И изобщо всичко добро в творението извира от него. „Няма дар, казва Василий Велики, който да идва върху творението и да не е от Светия Дух“[99]. Понеже и от себе си изхожда Светият Дух, затова от него и чрез него са всички добри дарования“[100]. Отбягвай неразумието! Но и това, което се дава, е общо на трите ипостаси, както за това свидетелствува и апостолът.

„Има различни дарби, но Духът е един и същ; има различни служби, ала Господ е един и същ; има и различни деяния, но Бог е един и същ“ [101].

Проста е [102] Едната Свята и покланяема Троица [103], (която ни се показа не само проста, но и безмерна, не само безлетна, но и тези, които я приемат, прави безсмъртни). Едно е изхождането на Светия Дух, което е свойство превечно на Отца, и то дава отговор за знамението и „всяка уста, която се противи, затваря“ [105]. Силата на истинското /с. 501/ слово ще превърна в свидетел на истината за настоящето. Защото то по никакъв начин не може да се раздели. То възлезе от земята към небесния Отец. И ще пребъдва с него до края [на света]. Той „заповядва: не се отдалечавайте от Йерусалим, но чакайте обещанието на Отца, за което сте слушали от мене“ [106]. Но за кое обещание говори [107]. Това учениците му да приемат Духа, защото те още не бяха го приели. На тях не чрез духване им се дава Светият Дух. Немного дни, след като учениците на Спасителя бяха слушали, че той им завещава това. Кога прочее те чуха за Светия Дух? — Когато им съобщаваше, че той ще умре за нас. Какво величие, каква безкрайна към нас любов! Защото не само се предаде на смърт заради нас, но ни направи и сънаследници на вечния живот. Той ни обеща да ни даде неизчерпаемото богатство на Отца. „Аз, каза той, ще помоля Отца да ви даде друг Утешител, който да пребъдва с вас во веки“ [108]. И след това: „Утешителят Дух Свети, когото Отец ще ви изпрати в мое име, той ще ви научи на всичко“ [109]. И пак казва: „Когато дойде Утешителят, когото аз ще ви изпратя от Отца, Духът на истината, който изхожда от Отца, той ще свидетелствува за мене.“

Виждаш ли, че според достойнството се разтварят вратите на истинското съкровище [111]. (Разбираш ли и това, което е [казано] за изпращането на Духа. Велико и превелико е то за Единия /с. 502/ Бог. Най-напред Отец казва, че ще изпрати Утешителя. След това, показвайки своето достойнство, казва: „аз ще изпратя“. Ако ти кажеш, че не само от Отца, но и от Сина изхожда, защо не е казано: което е от Отца и от мене изхожда. Явно е и за слепеца, че според разказа Духът не изхожда и от Сина. Той също казва:) „По-добре е за вас и аз да отида. Ако аз не отида, Утешителят няма да дойде при вас. Ако пък аз ида, аз ще ви го изпратя“ [112]. Как Латинецът
ти смееш да говориш, че Господнето духване е дошло над учениците преди неговото Възнесение. (Неправилно е така да се говори), защото то не е дошло преди Възнесението на Спасителя. Можеше ли да се говори за него, ако той не го беше изпратил, след като възлезе на небесата, както и сам мъдро завеща на учениците си. Той каза: „когото аз ще ви изпратя“ [113]. Добре, той ще Палама.
дойде след него, последен и със сила [114]. Макар и това слово да е слово на истината, то не е подобно на това, което е от духване и което се изпраща от себе си. Защото, който духва по необходимост, духва от себе си, от своя дух. Същото трябва да се каже и за изхождането от себе си. Не всичко обаче, което е изпратено от Сина, е изпратено, защото изхожда [от него], но то може и от друг към него да е дошло. Затова и Господ побързал някой да не се излъже

и да помисли, че Светият Дух изхожда и от Сина, и да го сведе до дихание /с. 503/. И това да се помисли, кое е пò за предпочитане. Него той даде, когато отложи [115] пришествието на Духа. Когато Синът изпраща, добавя: „който е от Отца“. Макар и аз да го пращам, казва той, той не е от мене, но взимам от Отца, от когото изхожда. Защото само той изпраща от себе си, тъй като притежава способността да изхожда. Не само тогава, когато и аз „изпращам“, нито пък от мене винаги е изпращан, както от него [от Отца] изхожда. Той не е казал: ще „изпратя“, който изхожда от него и той ще ви утвърди, за да не помислите нещо за Отца. И когато бъдещето докаже, че изхожда от Отца, ще каже, не когото аз изпращам, а когото аз ще изпратя, за да не се припише и на мене всегдашност [116].

Духът се изпраща при някого. И бе даден на учениците от Сина, който го взел временно от Отца. И приет от тях и от техните последователи, остана да пребъдва с нас и вас през вековете [117], за да ви научи и напомни всичко, каквото съм ви говорил [118], „за да свидетелствува за мене“. И ще свидетелствува от началото и чак до края, „за да изобличи света“ [119], заради греховете му, грях, който се нарича мое оправдание. Оправдание, което е самият княз на греха, от когото е началото на [всички] грехове. Осъдена бе правдата /с. 504/, като че наистина тя бе неправда, за да бъде прославен този, който ни води към всяка истина. Защото е „дух на истината“ [120] и „не говори от себе си, а каквото чуе от Отца“ [121]. „Както и аз не говорих от себе си“ [122]. Понеже Отец е мой [123], от моето взима и известява[124]. Защото общо е между нас и богатството, и даровете[125]. Изпраща се прочее от мене[126] и от Отца временно по необходимост. От него[127] единият изхожда безлетно и без причина. Той е единствената причина. Единият нероден Отец е и моя причина. Той твори от нищо чрез едната и обща доброта — своя и на Сина и на Духа; на Сина, който има начало чрез раждане, и на Духа Свети — чрез изхождане.

И тъй, ти, който се противиш, приеми с разума[128] си това, и светлината на знанието[129], което е слово на истината, ще те просвети. Тогава ти сам ще започнеш да надигаш клепките си и да гледаш към светлината, макар и не съвършено, но неясно [започваш] да приемаш великата и не малка светлина. Така да докоснеш и да видиш, че думите „ще дам" и „ще изпратя", за които толкова пъти е говорено, не са казани нито без причина, нито пък без да има лица, които да ги приемат. Затова се изпраща. Но винаги това, което се дава, е свързано с причината, която е единият Бог и богослов. Нима изхождането е оставено без каквато и да е причина? Ще рече /с. 505/, вечно и безпричинно изпращане притежава само Отец, който по същност е пред[130] времето и винаги смесен с причината, обща по същност за себе си и за Отца. Така че ти, като виждаш това, мъдрувайки и говорейки, да не хулиш, че изхождането е едно и също[131] с изпращането, и затова казват, че Духът е от Отца и от Сина[132]. Както Бог е безпричинен, така и божието битие е без причина. Причина на Духа е този, който е без причина[133]; той е от него не поради [някаква] причина. Както Бог и божието битие са без причина, така станалото чрез причината е общо в същата безпричинност и получилото битие от него — безпричинно[134]. Затова, което се изпраща, принадлежи и на Духа, и на Отца, и на Сина, т. е. изпращането е на трите [ипостаси]. Изхождането или това, което изхожда[135], не е от Сина, тъй като той не е причина. Какво прочее, убедихме ли ви и светлината ви ще започне ли да се показва, или ще продължим да умуваме върху казаното[136]? „Който е навсякъде и всичко изпълва“[137]. Щом дойде, и веднага бива даван[138]. Явявайки се, действува чрез благодатната си енергия. У Бога няма нищо друго освен изпращане и даване или появяване[139]. Той прочее е, който дава и[140] изпраща Светия Дух — не изхождането чрез изпращането. Но появил се, той твори[141]. Това Господ създаде преди /с. 506/ своето Възнесение, показвайки на учениците според това, доколкото те можеха да възприемат Духа[142].

Така заради нас[143] Единородният Син на Отца се показа на земята. Преди своето Възнесение, чрез духване, доколкото можеха да възприемат, показа на своите ученици и ипостаста на Светия Дух. Това е насочено срещу онези, които изопачават учението[144]. След Възнесението изпрати Духа, показвайки по този начин съвършено и това, което от себе си показва и заедно със себе си показва като ипостас. Това е и тайната на домостроителството — да се вярва, че Бог е един и троичен и една обща причина на двете [ипостаси] на Едното. Затова е общ във всичко всеки дар и сила. Всяка ипостас се появява по своето си време, но винаги заедно със себе си показва и другите.

Пръв се изявил Отец [145], за да покаже наведнъж какво е. Че той, вечният, не е причинен и че този вечният [Дух] е от него, че Отец е божественото начало. Да покаже също, че от него е същността и на останалите съединени с него (преди всички векове), възвестявани преди всичко от творенията [146] чрез духване и слово.

След това се явил Синът [147], показвайки едновременно, че е той и че не е начало, но че е от този, който е отначало*. И така показал на своя Отец, че е Син, давайки чрез духване духовните дарове, показвайки, че Светият Дух, [бидейки от Отца], е съединен с него. Той показа, че е възприел /с. 507/ нашето естество. И това показа не само чрез делата, но и чрез езика, проповядвайки божеството и на Духа и кой е първата причина, и кой е от нея [149].

След Сина се явил Дух Свети, показвайки, според своето битие, че той даде на учениците [Христови] мъдрост и ги облече в духовна сила. На всички даде разумна сила,та чрез тях да се проповядва на всички проповедта на Спасителя. Затова проповядваме, че той е не чрез Сина, нито като Син, но по особен начин от Отца, бидейки съединен с него отвечност вечно неразделно. Духът не следва непосредствено след Отца, макар да има битие от Отца, но първо Синът се показва на света [150], за което говорихме в предишното слово.

Действията на трисъставното божество са общи [151]. (Те са едно, но се проявяват и отделно.) Затова Духът идва при нас не само от себе си, но и изпращан от Отца и от Сина. Чрез тях се явява и себе си показва, както и Синът преди него. Светият Дух се показва, изпратен и от Сина, но не изхожда от него. Но ако това не е така, нямаше да има нито явяване, нито изпращане, а само произхождане, тъй като първо Синът бе изпратен от същия този Свети Дух и от Отца.

---

* Словото казва: „Той утвърди небесата и чрез духа на неговата уста е всичката им сила“ [148].

Той каза: „Господ ме изпрати и неговият Дух" [152]. Нима Синът се ражда или изхожда от Отца и от Духа? Бягай от нечестието [153]! „Изпращането /с. 508/, казва Григорий Богослов, е благоволение на Отца" [154]. Аз, който съм убеден в истината, се покорявам на Сина и на Духа [155]. При това, ако „изпращане" и „произхождане" е едно и също, Духът е заради мене. Това е злословие, затова не мога да говоря за него без ужас и почуда. (Той изхожда от Отца и е изпратен заради мене. Ако ли пък е [изпратен заради мене], изпратен е и за всички след мене или за не много преди мене, но във времето, което, както и аз, не е съвечно на Отца и Сина. И не само това, но [не са] и под моя власт) [156]. Ох, къде да се скрия от неразумния раб! Онзи [157], който по природа има власт над цялото творение, казва: „Съботата е за човека, а не човекът за съботата. Синът Човечески е господар и на съботата" [158].

Виждаш ли, каква е разликата между изпращане и изхождане? Каквато е разликата между вечността и времето, между раба и Бога, който по природа е господар на творението. (И това ли не разбираш, че изпратеният се изпраща. И от апостолите се изпраща. Прочее той ще изхожда и от Сина, ако изпращане и произхождане е едно и също. Сега чрез апостолите се изпраща. Преди времето пък, при кого ли е изпращан, щом като изпращане и изхождане не е едно и също? Ти се учиш от своята вътрешност и резултатът не закъснява.) Аз пък се уча от Бога, който е и истински богослов [159]. Като слушам, че Духът [160] се дава /с. 509/ с вдъхване, разбирам този, който е дошел, а не че това е същността на Светия Дух. Ако пък е изпратен, той се появява. Ако е даден, или и едното, и другото, разбирам тясната връзка между този, който изпраща, и изпратения. Ако пък е приеман от нас, разбирам, че е от непостижимия Бог. Неговите дарове са постижими за нас. Ако чуя, че е изпратен от Сина, тогава той е даден, той е вдъхнат. Тугакси, заедно с останалите разбирам, че изхожда от Отца. За това говори великият богослов Григорий, който казва: „Всичко, каквото се говори за Светия Дух, да се казва смирено. Било че се дава, било че се изпраща, било че се дели, било че е дар, било че е даване, било че е дихание [или духване]. Всичко останало, което е подобно, да се отнася към първата причина, за да се покаже, че е от нея“ [161] (сиреч от Отца). Защото той е първата причина.

„Казано е също, че разделянето [на цялото] на три начала не означава многобожие“ [162]. Но самият ти като си пострадал от [тази болест], не си насочил своя глас към първата причина. И не се ли срамуваш да говориш за две начала, учейки, че Духът изхожда от Отца и от Сина. Та нали трите [лица], за които говориш, дават събираемо две. Защото, ако [Духът], който е изпратен чрез Сина, изхожда и от него, то и Духът изпраща Сина [163], както бе казано погоре, и Синът — Отца [164], както Златоустият богослов [165] Йоан /с. 510/ казва [166]: На тебе и Духът е начало. Синът е от Отца и Духът — [от тях] или се ражда, или изхожда [167].

Виждаш ли, че това, което твоите думи разделят, е разделено от Бога. Това, което е необходимо за близо и далече, него принесе в своите богословствувания. Но това същото, както показва словото, е и средно, и крайно, далечно и близко. Ние пък и видяхме, и вярваме, и проповядваме, че те са едно в друго. И бидейки едно в друго, не се смесват. И нито една [от ипостасите] не е множествена нито спрямо себе си, нито спрямо другите. Ако пък всяка [ипостас] притежава вътрешна близост и непосредственост, каквато съществува една към друга, то това превишава всеки ум и е от безмерна същностност. Ние откриваме и проповядваме Отца, това единство, тази връзка на Отца и произсилателя, който притежава всичко, за когото знаем, че ражда и изпраща. И така, ние поставяме в средата и в началото него [т. е. Отца], от когото, говоря за Сина и за съзидателния Дух, ние виждаме и други [неща], чрез които възхождаме към първото и единствено начало. Защото Синът, като изпраща или дава Духа, откъде има това [право], ако не от първото начало, от което е всичко, както за това той сам свидетелствува. Прочее, изпраща и дава това, което е получил от Отца /с. 511/, но той не е съизхождащ [168] на Отца и изпраща и дава само онова, което ни е показал. То е мое, но е от Отца, а не от мене [169].

(Нищо мое не е от мене.) Защото Синът и Светият Дух са съсъществували [на Отца], преди да се появи времето. Сега той ги изпраща при нас и ни ги дава[170]. Даденото е знание и то е известно на посветените[171]. Вместо да казваме: от Сина ни се даде и изпрати, ние казваме: от Сина възсия и ни се изпрати. За това говори великият Атанасий[172]. „Бог и Отец ни даде Сина, Синът пък — Духа“[173].

Но нима раждането, което Отец е дал или изпратил на Сина, не е заради спасението на света[174]? Същото не се ли отнася и за даденото или изпратеното произлизане от Сина на Светия Дух[175]? Нима може някой да каже, че поради това, че Светият Дух е изпратен, той изхожда от Отца и от Сина? Аз не бих се страхувал, ако ти не искаш явно да богоборствуваш[176]. Латинецът Казано е, че Духът е от Сина и от самия себе си. Палама[177]. Чудесно, защо ти, който и да си сегашният противник, оставяйки предумишлено „от“, се противопоставяш на Сина. Защото сега ти не предполагаш нищо друго освен „и от [Сина]“. Ти, о, човече, притежаваш много добрини и според първото творение си съвършен[178]. (Ти, който с думи несъществуващото представяш като съществуващо и това, което съществува, като че не съществува /с. 512/. Но ако ти притежаваш това свойство, то и твоят Отец, понеже е твой, го притежава неизмеримо повече от тебе; също и твоите... понеже е твой. Същото се отнася и до твоите желания. И ще вземе твоето от тебе, защото е твой. Уви, уви! ти не си злотворец, но пред нас се показа като зрител, който е бил, преди светът да бъде. И това небесно видение за нас тук долу изглежда пречудно. И предадените ни за Бога думи ти самовластно или ...или предлагаш.) Кажи ми прочее ти самият от себе си ли си?

След всичко това мисля, че ще избягаш от мене! Струва ми се, че като не си чул казаното: „ще останеш верен на себе си о, човече“ [179]. Защото, ако си чул и послушал, щял си да се утвърдиш в преданост на Бога. И това би принесло немалко полза [180]. Но ако човекът обича себе си, означава ли, че човекът е от себе си? Латинецът. С право не казваме, че Синът е от Духа. Палама. (По същия начин не казваме, че и Духът е от Сина. Забележи, не само Синът се нарича Отец и Духът Отец, но и Отец-Син и Дух. И Отец на светлината*. Тази двойственост показва, като че има два Отеца. Не само Духът се нарича Син и Синът — Дух, което според мене означава, че едното се хвали от другото. Твоето лъжеучение никога няма да бъде прието. Повече се говори за Сина, че е от Духа, нарича се Син на Духа /с. 513/, отколкото, че Духът е от Сина.

Духът се нарича и Син. И не само това, но Отец също се нарича Дух. Към Сина е съотносима мисълта за Отца. Духът се нарича Павлов, който при това бил далече от събралите се в храма коринтяни. Но не затова Павел е Отец на Духа. Говори се и за пророчески Дух, но не затова, че Духът е от пророците. Затова не наричаме Сина Дух, нито говорим, че Духът е от Сина. Защото неговото богатство е Духът. То е нему съестествено и подобочестно. И твоето богатство е твое, но не от тебе, нито от твоите богатства.Ти пък си найдоброто от многото твои богатства. И, струва ми се, чрез него ти господствуваш върху пасомите или най-обикновените, които са твое състояние. Той се роди [181] от това същото естество, но е съвечен на Отца и заедно с него влади-

* Прочее, ако и Синът би могъл да се нарича Дух, както ти питаш, защо да не се говори, че Духът е Син, както ние казваме. На мене ми се иска Синът да бъде Дух. Защото, ако кажеш, че Синът е и това, веднага трябва да прибавиш и Отца и да дадеш да се разбере, че са от него, вместо да кажеш, че Духът е нечий — да дадеш да се разбере, че Духът е от него. Нали се говори за дух Павлов; не се ли говори и за пророчески дух, който не изхожда от тях?

чествува.) Но да те утвърдим в този мислен и известен престол, за който говори възсиялият от Дамаск и посветил [182] се на цялата вселена и просвета и богоразумие Йоан [183]. Той не говори ли открито, че „ние казваме Дух на Сина, а не казваме, че той е от Сина“ [184]. Той е казал и аз няма какво да допълня в смисъл, че това не е така. Но ще добавя, че той не казва, че първата причина е от Сина [185]. (Но защо Синът се извежда до степен на втора причина, [от която изхожда] Духът /с. 514/. Ох, нима на тебе ти е необходима друга прибожествена* причина, освен първата. Според нас [първата причина] е сътворчица на Отца. И така става ясно, че говори за една причина.) За тази изначалност говори и Василий Велики [186]. Духът е събезначален; той е преди началото и първата причина. Отбягвай хулата! Но като приемеш началото, учи, че и Синът е съпричина на Отца. Но при тях [т. е. при Сина и Духа] Отец е първата причина, творец на всички създания. Не е благочестиво да се говори, че творенията са и от Сина. Не казваме, че те са от Сина.

Ако е вярно прочее**, че Отец е първа причина и на несъздадения Дух, както и това, че Синът е бил причина, то би било неблагочестиво да казваме, че Духът не е от Сина. Понеже, който е казал това, не само не е неблагочестив, но е причислен към лика на светиите. Неблагочестив е, който казва, че Синът е съпричина на отца при [изхождането] на Духа. Излиза, че Отец е първа причина на върховната Троица, а Синът — втора [187]. Затова, което чрез Сина е станало заради нас, Отец слуша поради това, че той е наш и творец, и

* При божеството една е причината — Отец, а не говорим за първа и втора. При тварите пък причината е първа и втора — Отец и Син.

** Ако прочее и на несътворения Дух първа причина е Отец и втора — Синът, злочестиво ли би било да се говори, че не изповядваме, че Духът не е и от Сина?

Отец. Затова ние говорим за един творец и Отец [188] и че той е всесилен [189]. Тогава навсякъде и във всичко има /с. 515/ един Отец, една причина. Защото няма две раждания, но божественият източник е един — Отец. Да се говори, че при божествените ипостаси има първо и второ място, е нечестиво. То прилича на гонене* на врани. Да не изпаднем в положение на другари на умните врани.

Как този най-мъдър в божествените работи Йоан, този, който най-вече известява известната му божия слава, не постави граница, която бе необходима като определение. Не че той не бе мъдър, не, но вие, бидейки мъдри, обезумяхте. Защото как ние ще определим това, което е неопределимо — говоря за триипостасното божество (което отречените поради злославното си безумие не приемат).

Бог е дух** и всяка една от трите ипостаси отделно се нарича Дух. Ако някой, който поиска да направи някое нововъведение, каже, че Синът е от Духа [190], ние трябва да му се противопоставим, защото Бог е наречен Дух и Духът от Бога, но не е казано, /с. 516/ че Бог е от Духа. Нима може да се каже, че той не е наречен първа причина. Никога [191]! Но това, което искаш да чуеш от нас, човече, е, че това, което ти говориш, е изоставяне на [истинското] изповядване и си се превърнал в изобретател на странно богословие и родоначалник на нови богословствувания [192]. Гледай прочее да не си навлечеш сам анатема***. Защото е казано: „Ако някой ви благовести различно от това, което ние ви благовестихме, анатема да бъде“ [193]. Ти пък какво говориш?

---

* Хвърлено за враните е разказ, който гласи: Според елините имало някакво място, наричано враново. Там били хвърляни осъдените на смърт, където сигурно загивали. Оттук се е запазил изразът, употребяван спрямо онези, които трябва да изгният, достойни да бъдат храна на враните.

** Понеже е казано, че Бог е Дух и всяка от трите [ипостаси] се нарича Дух. Казват ни, което е и което не е, колко е странно и несравнимо и безòбразно. И добавят: откога Духът е Бог и [откога се говори], че Бог е от Духа, сиреч Син. На това ние, противопоставяйки се, казваме: щом като е казано, че Бог е Дух, й Духът се нарича Бог. Не е казано, че Бог е от Духа. Когато пък за първата причина се казва, че е Бог от Духа, [се добавя], не втора причина след Сина. Никой не може да докаже, че не съществува първа причина, която е Отец, нито втора, нито пък че няма първо и второ пребожествено [начало]. Но че Отец е една причина. Едното не се отнася към нищо, както и първото към второто.

***На гръцки се казва анатема, а на наш език пък възложение [=проклятие]. Това е един разказ, който го има и сред елините, и сред нас. Ако някой постави в храма някакъв посветен на Бога предмет, но не посочи годината, тогава се говори за поставяне. Оттук, който заради някакво добро подари нещо на Бога, се говори за подарък на Бога. По

Кои говорят това, което и ти — латинците. Мога да ти покажа, че мнозина богослови се противопоставят на това богословие на Дамаскин и позволяват да се мисли, че приемат произлизането и от Сина[194]. Уви: Има ли нещо по-неприятно в богословието от това, което заставя да се изследва, поради което и цялата наша вяра бива отричана[195]? Трябва ли да съществува богословие, което противоречи на истината, или след тези богослови да кажем, че съществува и едното, и другото. Никога[196]! (Прочее според тебе в това или в друго да търсим отликата от православните. Но кажи кои са и какво е, което е говорено за тях. Не е възможно да не се съизповядват един друг чрез всичките богоносни /с. 517/ отци, бидейки вдъхновени от единия Дух. Той е в тях и след тях и затова на тях е известно всичко. И според тях той свидетелства сам за себе си. Те казват: не аз говоря, но говорим. Те ни представят на себе си и на него. Духът, който говори не по-малко от Сина.) Вие пък, понеже се усъмнихте в това тяхно величие, отпаднахте от висотата. Вие не мислите като тях, че първата причина се нарича Отец. Но чувал ли си ти, какво говори и великият Атанасий[197], който казва, че Светият Дух[198] е от Словото. Но слушал ли си, че казва още: Синът е образ на Отца, Духът пък — на Сина. А слушал ли си как ние говорим. И много други чисти неща, които се съгласуват с нашето мислене, но не и с вашето. Дано Духът даде слово, както следва, за да се отворят устата ми[199]. Палама[200].

Но кой е този, който казва, че Светият Дух[201] изхожда и от Сина? — Ла-

същия начин и като присвоят нещо поради зло, се казва, че е от дявола.

тинците[202]. Те казват: Григорий, който е наречен Богослов, учи: „Синът е получил от Отца всичко освен нероденост“[203]. Щом всичко, каквото притежава, освен неродеността, е от Отца, защо той няма да притежава и произлизането? Палама. Наистина те не са от Духа, който говори в него. Защото, ако бяха, не щяха да сипят толкова лъжи върху светеца, който казва: „всичко, каквото Синът говори за Светия Дух, е казано смирено. От това става ясно, че трябва да се приема за първа причина“[204].

Кое прочее е /с. 518/ първата причина? Не е ли единият Отец[205]? Тази една причина у Бога и едно начало непрестанно проповядва Отца[206] и познава единствената божественост. И за това ни говори „единият Бог, защото всички, които са от него, се стремят към едната причина“[207]. Не казва, което е от тях, но което е от него (нито че едното се стреми към двете), и нарича Сина Бог от Бога и Свети Дух Бог от Бога. По средата пък е Бог от Бога — не се слави подставен Бог (нека отбягваме хулата), а творението.

Защо като поставя за първа причина Отца, във втория* Ириникон[208] се казва, че „творенията най-много почитат Бога — толкова е велика първата причина. Божеството е начало, а не творенията, и чрез божеството се стига до творенията“[209]. Ти пък, който хулиш, мъдрувайки според латинците, казваш, че посредством Сина, т. е. посредством божествеността на Сина, Отец се явява при произнасянето на Светия Дух. И твоето нововъведение не спира, но казваш, че Духът е и от Сина и че произлизането е общо за Отца и Сина, че богословът говори това чрез словото [210], че всичко, каквото Синът има, го [211] има от Отца освен нераждане. Затова трябва да приемеш „едното“, дори и да не се съгласува [212].

---

* За какво са ми техните думи? — казва, че това пише за смирените.

Но кажи ми, не говори ли за Светия Дух този същият най-голям /с. 519/ измежду богословите Григорий [213]. „Това, което не може да стори най-силният, Бог може. За него е казано всичко, освен че е нероден и роден“ [214]. Следователно и този, който изпраща, наричаме Дух. И който изхожда, според тебе има подобието на Сина и дори два пъти повече, отколкото самият той. Защото взима не само от Отца, но и от Сина, според тебе от славата на Сина [215].

Не е необходимо да се простираме повече по този въпрос. На тебе ти е приятно, но заради доброто и за да не се възвеличи някой под някаква форма, да речем, като каже, че говоренето за Светия [Дух], който от вас, латинците, е неразбран, е вярно [216], необходимо е да се постъпва разумно.

За Бога да казваме, че е нероден и непричинен. Поради това, ако отвориш всяка от богословските книги, в никоя няма да намериш да е казано, че Дух Свети е нероден и при това той е нероден [217]. (Защото, което е неродено, то също е непричинено. При Бога, което е непричинено, става причина. Говоря за причинената божественост.) Бог е непричинена причина на божествеността*. Така вечният е причина на истинското /с. 520/ богатство и той не е лишен от нищо. Не било добре сам на себе си да бъде причина, тъй като по този начин сам превръща своето богатство в бедност [218]. (И в разказа е казано, че единият** е нищо.) Затова е несвършен, който навсякъде и във всичко е един. Поради това богознанието при юдеите бе несъвършено. Но единосъщната двоица, бидейки причина, нито чрез раждане, нито чрез изхождане става множествена. И повече ограничава всяка безкрайност в себе си и за себе си. Защото не бе друг образ на единораслото битие[219]. Затова и което е повече от тях, не е божествено, но изпада от божественото. Тъкмо затова многобожието е от безбожните елини.

---

* Казано е, Отец е непричинен по две съображения. Първо, че няма от кого да бъде причинен. Второ, поради това, че няма за какво да бъде причинен. Казано по друг начин, той е причинен като причина на Сина и Духа; причина е също на всичко съществуващо. Поради това Синът и Духът Свети не са причина нито за раждането, нито за изхождането. Тяхна първа и непосредствена причина е Бог Отец, на когото са равни, освен по начин на поява — чрез раждане и чрез изхождане.

** Елините казват, че когато става дума за важни неща, един свидетел не се приема, нито му се вярва. Необходими са много. И оттук изразът: един — нито един. Както много питаме, който има един син. Колко сина имаш? Той отговаря: нито един. Като че наистина нито един. Отговаря така, защото има един [син].

Но единицата се издига до двоица (и дори до Троица, сиреч) творецът на всичко Бог — от него се ражда [Синът] и изхожда [Духът]. Не подобава Синът да се ражда от Духа, защото Отец би бил несъвършен, нито Отец е сам, нито Духът чрез Сина. Би бил несъвършен този, който всичко извършва. Понеже би поискал да бъде подобен на тварите, които са получили битие чрез Сина. Духът се показа чрез Сина. Видяхме светлината на Сина и /с. 521/ посредством пророците, и посредством отците, за да получим знание не само от едното съществуващо начало, но и за неразделните една от друга [ипостаси]. Бидейки една в друга, те една друга се показват и една чрез друга се проявяват. Но една друга те не са битие, нито са една от друга. Едно е, от което са.

Прочее богословствувайки, че Синът има всичко от Отца, освен нероденост*, ние казваме, че той притежава всичко освен причина, както ясно е казано и в други съчинения. Ако Синът притежава всичко[220], освен това да бъде причина[221], причина е Отец не само за раждането на Сина, но и за изхождането на Духа. Всичко, каквото Синът притежава, е от Отца, освен това, че

* Еднобожие ще рече от Отца, а не от него, или от тях, [от Сина и от Светия Дух] като че са два [Бога]. Казано е, от единия Отец. При Бога нераждането е причина. Неродеността е противоположна на раждането. Едно е първото, друго е второто. Защото нераждането е резултат на безпричинност. И както нероденият Отец е причина, и роденият Син е безпричинен.

Синът се ражда и че Духът изхожда[222]. Ако пък за нераждането* навсякъде и непременно причина е Бог, то за раждането по никакъв начин и ни най-малкото не[223] можем да кажем, че е причина. Словото е за Бога, но не е от творенията. Защото небитието по никакъв начин не може да бъде причина, но раждането, както и нераждането са в основата /с. 522/ на всичко.

Но ако Синът не може да бъде причина, както и бе посочено, как Духът може да изхожда от него. Или как, след като първа причина е Отец, можем да прибавим и Сина, та и от него да изхожда Светият Дух[224] (както вие мислите, или по-добре е да се каже, мъдрувате. Не така говори най-големият измежду богословите Григорий). „Всичко, казва той, каквото има Синът, е от Отца освен нероденост“, да добавим и освен причина. С други думи казано, освен раждането и изхождането. Защото според това причината е причина.

И всичко, което притежава Синът, е от Духа освен синовството, ако пък искаш, освен раждането. Ние не се страхуваме, че непричиненото или самопричиненото без да е родено**, ще се възвиси. Защото не е нероден, макар и и да е нероден[225]. Нероденото не може да се роди[226]. И само по себе си то е без причина и е причина на божествеността. Ние учим съгласно богословствувалите, [вдъхновени] от Духа, и които не учат така, тях изобличаваме[227]. (Латинците), казва Григорий Нисийски, поставят Сина между Отца и Духа и така, бидейки близо до Отца[228], Духът получава свойството да изхожда от Сина. Така, казват те, ще бъдат единородни.

* Неродеността при Бога се нарича причина. Отец, бидейки нероден, е причина на Сина и на Духа. Той във всичко се показва като раждане, без да се отрича, че е причина. Синът, бидейки роден, не означава, че не е причина за Бога, сиреч за Духа. Но Отец е единствената причина на Сина и Духа — от него са Синът и Духът. По друг начин Отец е непричинен. Той е от никого.

** Дух Свети, макар и нероден, не се казва, че е нероден, тъй като е от никого. А Дух Свети, макар и нероден, е от Отца. Той от него изхожда. А което е нероденно, т.е. не притежава раждане от никого, и то само по себе си е непричинено, както Отец. Причинени според божествения образ са Синът и Духът.

Палама[229]. Ние ще покажем /с. 523/, че изхождането е свойство само на Отца[230]. Толкова се препирахме, за да покажем това, привеждайки свидетелството и на божествения песнописец Давид, който казва, че Светият Дух изхожда не само от Отца, но и от своята ипостас, (не само от неговото битие — на Бога Отца). Затова в Словото за богознанието [се] говори, че той немалко философствува [върху проблема] за Отца и Сина, че „Духът изхожда от ипостаста на Отца. Затова и Духът казва чрез устата на Давид, че единствено Отец притежава изходително свойство“[231]. Какво по-ясно или какво по-сигурно или по-показателно, че Дух Свети не изхожда и от Сина. Защото, ако изхожда и от него[232], заедно с Отца ще притежават общо изходително свойство. Сега то принадлежи на единия Отец. В това ни уверява Григорий Нисийски[233], който привежда свидетелството и на богоотеца Давид и най-вече на Светия Дух, който е говорил чрез пророците.

Виждаш ли кой, мъдрувайки, се противопоставя открито на Духа, кой противоборствува на това учение и кой не богословствува според Духа. Бидейки лукав строител на богороденото божество, такъв лишава Бога Отца от собствените му свойства, движейки и пренасяйки недвижимите свойства, раздвижвайки и разстройвайки това, което превишава всеки ум[234]. Ти не се /с. 524/ ли ужасяваш, като слушаш, за да изоставиш всяко празно злословие, да плачеш поради предишния си живот, през който безумно си следвал не преподобните, а безбожниците.

Но нека според силите си разгледаме и предложеното от тях свидетелство на този от Ниса[235], да благоразсъдим и да съобщим на всички кое в него е неудобоприятно, кое е създадено от тяхната измама. Но моля ви, нека бъдем будни по ум и с желание да беседваме за сегашното и за бъдното. Защото всички мисли на този мъж са дълбоки. Това, което сега предлагам, множи онова, което за Бога е твърде много. Става[236] дума за отправеното към Евлавий[237] слово[238]. В него по следния начин премъдро е съкрушено трибожието[239]. „Ние изповядваме неизменното божие естество и няма да се отречем от това, че съществува разлика между причинено* и причина[240], било че вярваме, че е причина, било че е от причината. И това, което е от причината, в него отново откриваме различие, било че едното произлиза от първото, било че другото се приближава до първото. И така и единородството е несъмнено битие на Сина. Духът пък, който е непрекословен ходатай на Сина, има битие от Отца. И затова се пази единородството и връзката на Духа с Отца по природа не е изключена[241].

(Внимавай, два пъти ли казваме /с. 525/ Отец — от Отца Синът и от Отца Духът, който не изхожда посредством Сина. Ще отстъпиш ли? Нали затова Синът не е наречен причина, но причинен, нито пък е казано, че ходатайството на Сина съпътства това на Отца) и в същото време никой не казва, че Духът не произлиза непосредствено от Отца. Но нека огледаме мисълта, изповядвайки я колкото може по-ясно.

Светлината и димът изхождат непосредствено от огъня**, а не едното от другото. Огънят едновременно пуши и

* Което притежава разлика по причинност, т.е. след Отец, и разлика по причиненост, т.е. след Сина и след Духа... От непричинения Отец са причинени Синът и Духът...

** Огънят дими, но неговата природа е да свети. Светлината по такъв начин се ражда, а димът — излиза. Светлината е присъща на огъня. От само себе си е ясно, че светлината е от огъня. Същото се отнася и за дима. Ясно е, че димът изхожда от димящия огън. Ако някой каже, че димът е от този, който свети, т.е. от огъня, [трябва да допълним, че] чрез светлината го проумяваме. Димът, който е от светещия огън, и посредничеството на светлината, сиреч димът, който изхожда от огъня чрез светлината и спазва единородството си с тази светлина, той и на дима не забранява към светещия, т.е. към огъня, да има власт. И да няма посредствена от огъня светлина. Светлината се познава и разбира.

свети, като че светлината се ражда, а димът — изхожда. Светлината е от този, който свети, (близка му е) и от само себе си се разбира, че е от него. Също и димът произлиза от този, който дими. Ако пък някой каже, че димът е това, което свети, тъй като пази посредничеството на светлината и при това те имат едно начало [ще добави], че и на дима не е забранено да се стреми към светлината, макар и да изхожда /с. 526/ непосредствено от огъня.

Но ако искаш, можем да използваме и друг пример[242]. Каин бе син на Адам и негов единороден, преди да има други деца. Ева пък е от Адам чрез отделяне. Когато Адам станал баща, Ева била отделена от бащата. Тогава [под отделяне] наистина се разбирало отделяне от бащата. За Каин се мислело и говорело, че се е отделил от баща си и според тогавашното разбиране Синът запазвал ходатайството и единородството за себе си и не било забранено да се говори, че Ева е отделена от Отца. Но не заради това, посредствено или непосредствено, Ева е първото отделяне от Адам, оставайки временно начало и разстояние. Всичко останало, което е родено от съпружество, не е подобно на божественото. Погледни какво пише в свещените слова и ще проумееш истината. Ние пък я разбираме чрез Сина, който казва, че Духът не е роден от Отца. Той е Отец и се нарича така заради Сина. Духът пък е получил битие не чрез раждане, а посредством произлизане. Ние знаем това от този, от когото изхожда, т.е. от този, който произлиза. Затова и Григорий, наричан справедливо велик[243], нарича единият божествен източник не само Отец, но и първоизвор. Той не е ли Отец на това, което е родено, а първоизвор на това, което произлиза. Защото както роденото има отношение към този, който го е родил, така има отношение /с. 527/ изхождащото към онова, от което произхожда, т.е. непосредствено едно към друго. Ако искаш, можеш да кажеш и това, че произлизането е от Отца чрез Сина.

Бих желал да говоря за своите намерения, за които мнозина са ме молили, но защо е необходимо, след като ни е разкрито от самия Свети Дух? Аз, след като изследвах кой пръв е казал, че Светият Дух [изхожда] чрез Сина[244], открих, че самият Дух[245] [е разкрил истината] за себе си на най-големия богослов апостол Йоан, а след това божията майка съобщила това на Григорий Чудотворец[246]. И всичко открито и казано намерих на едно място в чудното житие и откровение[247], чийто автор е Григорий Нисийски. Тук намираме, че Духът е от Отца чрез Сина, но че не изхожда от него. Този, който прави добро, нека на него принадлежи правото да говори. Добрата дума е откровение. Тя, макар и кратка, обновява, защото е Свети Дух. Затова е казано: „един е Светият Дух, който е от Отца и чрез Сина се показва на човеците“[248].

Виждаш ли как трябва да разбираме[249] и да говорим за Сина, т.е. как Духът се е явил чрез него на човеците. Това прочее разбери и ти самият, където и да откриеш Духа, (който е от Отца, но даван и изпращан чрез Сина)[250], ако не искаш да си богопротивен, а благочестив и богопросветен. Ако ли пък не искаш това, а желаеш вместо него да се отдадеш на друго, което идва от нововъведението, няма да те укоряваме. Духът говори само това, което е истинно и което предлага мъдрост. Ако пък казваш, че битието /с. 528/ на Светия Дух е от Сина или чрез Сина [изхожда], това не само не е благочестиво, но и ще те отлъчим от църквата[251].

(Ти сам казваше, че Духът има битие от Отца чрез Сина. Ние видяхме това, което е получило битие във времето. Всичко, което се е появило във времето, е чрез Сина. Ти пък какво говориш — чрез Духа.) Говориш, но забравяш за бъдещото пришествие*. Какво нещастие! Ти мислиш, че Духът преминава през Сина като през тръба и че е празна работа да се приема нещо междинно, което изпълва всичко и винаги е изпълнено[252].

Как пък и самият Син по природа е такъв, че да може Духът да премине? Ако той е само средство, и това е неблагочестиво. Защото една е природата на такова средство и друга е на онова, което е в него. Следователно трябва да се откажем да говорим за това, защото всичко е от Отца чрез него, не като да преминава през него, а че бива създадено. Така и Духът преминава през него.

Виждаш ли, до къде смъкваш ти върховния Дух и какво си таял за този, който е над всичко. Бог. Но, казва той, аз не говоря, че той е сътворец, а че Синът е съизхождащ на Отца за Духа. Това означава**, че Духът се самоусъвършенствува, като съизхожда /с. 529/, както и там свършват всички, които са сътворци[253]. Защото кога общото между Сина и Отца не е било общо и за Духа? Как Синът, бидейки божествена причина, не е равен на Отца и не е из-

* Ако кажеш, че Духът преминава през Сина тъй бързо като през тръба, е голямо нечестие. Моля те, по какъв начин Синът ще бъде съвършен и ще изпълни всичко, ако е като оръдие. Това е неблагочестиво. Едно е да бъде оръдие като сътворец, а друго е да е направено, и трето е да приема оръдието като факт.

** Прочее, това ти още помалко си обмислил. Защото как всичкото творение творение стана чрез Сина, казвам, без да има връзка с Отца. Не че творението стана чрез Сина, който бе само оръдие [на твореца.] Но Духът, бидейки сътворец на Сина и на Отца, се проявява чрез Сина. Но виж до къде свеждаш Духа.
Латинецът

вор и на самото божество? По-горе бяха показани много свидетелства, че Отец е единственият божествен източник, едно начало и единствен нероден, една причина и един Отец, един произсилател, един божествен източник и едно богородено божество[254]. Кирил Александрийски[255] казва, че Синът има една и съща природа с Отца[256]. Същото това той повтаря и в седмото си слово за Сина до Ермиян[257], в което казва: „Опрощавай греховете на този, който лежи в тях, защото Той го помазва със своя Дух, когото изпраща като слово на Бога Отца и блика в нас от своята природа. Според думите на Йоан той не дава еднакво, но сам от себе си изпраща, както и Отец“[259].

Латинецът

Палама

Латинецът

Време е да кажем на този, който ни предлага подобни неща: неразумен ли си и не си ли слушал многократно от нас, че Бог и божието битие са непричинени и че са извън времето? /с. 530/ За това тук говори избликналото и осветено творение. Това, което е дадено, е временно и е дадено свише. (Защото, бидейки от него, чрез него се освещава, както и останалите[260]. Дадено е и опрощение на греховете от Сина и от Отца. Но послушай, [Духът] не просто изтича чрез някои. Не си ли слушал да се казва, че някои са научили истината именно от нас, че Светият Дух изхожда предвечно от Отца, не става чрез него, нито посредством някои, нито във времето. Но ако кажеш, че от Отца и от Сина той изхожда и по същност, няма да се учудя. Защото излива се в апостолите и действува съвършено и, както казва Григорий Богослов, „същностно, който съжителствува“[261]. Какво пък, не беше ли същностно изпращането при нас на Словото от двете [ипостаси][262], от Отца и от Духа? Но изпращането не е раждане, защото Синът не е роден нито от двете [ипостаси], нито заради нас[263]. Той слезе [на земята] след нас, заради нас и се съедини същностно с нашата природа. Той се роди не само преди нас, но и преди времето от Единия Отец. И в последно време Светият Дух същностно се изпраща от двамата, [от Отца и от Сина], ако искаш [мога да кажа] се излива от двамата. Затова се нарича жива вода[264]. Йоан е кръстил с вода. Вие, казва Господ, ще бъдете кръстени в Светия Дух[265]. Как ще се кръстим, ако не се излива живата вода? Прочее [тази вода] се излива заради нас и след нас[266]. И постоянно пребъдва у нас същностно[267]. Не се съединява с нас същностно /с. 531/, а по благодат. [Духът] изхожда без причина от единия Отец, който е основа и върховен Отец на църквата не само преди нас, но и преди времето. И самият той ни показа, че има разлика между двете излития на Светия Дух. „Синай, приемайки завещание от Отца за Духа, изля Духа, когото вие сега виждате и слушате“[268].

Прочее Духът се излива върху нас от Отца, който го има непосредствено от себе си. Приемането от Сина е приемане от Отца. Тъй като Синът има Духа не от себе си, нито Духът е чрез Сина, но Отец го има от себе си, от него той непосредствено изхожда без причина и преди времето[269]. Така силата на истината побеждава изреченото от вас. И като мислите, че следвате правия път, показахте колко се отклонявате от истината. За всичко това в Писанията е казано достатъчно.

Понеже латинците използват не

само мислите в книгите, но и своите размишления срещу нас повече, отколкото срещу себе си, нека видим фактите в тяхната безспорност[270]. И те ще очистят и останалите [неверни неща]. Сега не е необходимо да си отдаваме почести[271].

Но какво непоклатимо безчестие съществува у тях! Според латинците всичко*, което изхожда[272], изхожда от някого чрез някого /с. 532/. И това важи за всичко, дори и ако този, който го говори, не го потвърди. Освен това чрез някого се изрича и от други се възприема. Въпросът за Духа, че е посредством Сина, не показва ли същото[273]? Палама. Какво** ще кажем ние за това? Да не се ли съгласим с „чрез" и да не отречем ли „от". Наистина колко много пострадаха, но пострадаха, защото не разбираха. Защото, което е на устата, то се разгласяи от устата. И на Йов, както е писано, Бог е говорил „чрез облака" и „от облаците"[274]. Но ние не възприемаме, че природата на говорещия, който е неизречим, е еднаква с тази, чрез когото говори. Затова ние не уподобяваме естественото на свръхестественото. Отговори ми ти, който говориш[275] за неща, които не виждаш: всеки син не е ли роден от някого, не се ли ражда чрез някого***, и така е при всички, дори когато този, който го казва, не го потвърждава. Нима за Единородния, който е по-горе от всяко естество, като слезе долу във времето и от девствена майка се роди, който горе предвечно от Единия Отец [е роден] /с. 533/, нима, следвайки твоите думи и безсмислени съждения, ще трябва да търсим за него чрез кого и от кого? Никога! Но чрез него, след ка-

---

* Латинците казват, че всичко, което е изходимо, по някакъв начин от някого изхожда. И така е при всичко, което изхожда или се изпраща. По друг начин не може да бъде. Но това не се показва чрез речта, макар да е така отдавна. Всичко, което е изходимо, по някакъв начин е показано, както това става с Духа чрез Сина.

** Отговор дава Палама. Когато някой не приема, че е „от", ние отричаме, който мисли по друг начин за това, което става *по друг начин*. Друго е, което е „от", тъй като мнозина пострадаха, понеже не разбраха, че от някого и чрез някого е едно и също. Защото как изреченото от едни уста и от устата не е ли едно и също? Казваме чрез облака и от облака. Едно и също е чрез облака и от облака.

*** Аристотел казва, че всичко, което се ражда или изхожда, или изпраща, е от някого, по някакъв начин, в когото е било. Той говори за телесни неща. И ти, латинецо, всичко, казано за материалното, отнасяш към невещественото и към което е непостижимо за разума. Нима ти не свързваш божественото с плътското, което плътско е от някого по някакъв начин и в нещо. Всеки син се ражда от мъж и от жена и се ражда на определено място. Прочее дай ни цялата мъдрост, която е излязла от тебе преди всички векове, и ние няма да приемем тези, които говорят неверни неща. Нима ще то се яви на земята, узнахме за произлизането на Светия Дух непосредствено от Отца. И ние отхвърляме твоето нововъведение, тъй като ти съединяваш естественото с онова, което е свръхестествено.

И това ли не разбираш ти, който изследваш този, който е неизследваем, че всичко, което е изходимо, не изхожда само чрез него, но и винаги чрез нещо друго изхожда? Или ще ни поучиш в какво преди времето изхожда Светият Дух [и ще излезе], че вместо едната и предвечна Троица, почитаме четворица, показвайки, че самото произлизане е от някого, чрез някого и в нещо, или ако не успееш да ни вълпиш това, ние няма да приемем и другото. Защото поради какво, след като едното и другото изхожда във всичко, едното приемаме, а другото не приемаме. Освен това е писано[276], че Светият Дух изхожда от Отца и почива в Сина и че се е показал при кръщението на Спасителя в Йордан, и изповядвам, че духовното не се вижда с телесните [очи]. Че то е непостижимо, научаваме от това, което превишава всеки ум. Къде е прочее* мястото на Духа, който според тебе изхожда чрез Сина и от Сина. Явно е, че /с. 534/ Духът изхожда от Отца, към Сина отива и в него почива[277].

Моля ви, напрегнете ума си! Светият Дух преди времето и във времето и винаги притежава свой собствен начин на битие — да изхожда от единия източник[278], Отца. Сиреч от онази пребожествена същност[279]. И неговата същност е пребожествена, за която ни липсват изразни средства[280], и е друго — ипостасен и самоипостасен. Така, произхождайки от Отца, никога не се

се лишим от Единородния, който се роди във времето свръхестествено от единствената Дева, станала майка, и който горе [на небето] от единия Отец предвечно, което не е станало чрез някого по някакъв начин.

* Къде е мястото на Духа, който изхожда чрез Сина и от Сина, както ти казваш. За Духа не се ли пише, че изхожда от Отца и почива в Сина, а при кръщението на Спасителя в Йордан свидетелствува.

разделя от него, нито от Сина, в когото почива, и му е свой, и е винаги в него. Защото той е пазител на Духа. Затова никак не е чудно, че той го дава и изпраща, и от него се излива и чрез него се изявява и ако иска, изхожда[281] към тези, които са достойни. Ако пък си чул някога за такова произлизане, трябва да разбереш явлението. Защото не всичко, което изхожда от Бога, има самостоятелна ипостас. Казано е: „не само с хляб живее човек, а с всяко слово, което излиза от божията уста“[282].

Виждаш ли, че което изхожда от Бога и чрез Бога[283], е всичко, а Светият Дух е един. И притежава особено битие, което го отличава от всички други, които изхождат от Бога. И пак: „другите се чудеха на благодатта, която излиза /с. 535/ от неговата уста“[284]. Нима благодатта, която извира от думите му, е самоипостасна, както Духът, който изхожда от Единия Отец[285]?

Разбираш ли, че благодатта е от Сина, и не само тя, но и всичко, което Светият Дух дарява. Защото според обещанието от утробата на повярвалите в Христа ще потекат реки от жива вода[286], защото, казва Господ, „който пие от водата, която аз ще му дам, ще се превърне в бликащ извор на вечен живот“[287]. Този, който изхожда, е сравнен с извора, който изтича от Едем[288]. Прочее, ако от уподобилите се на Сина ще потекат реки, което означава, че ще извира и изхожда Духът, който ще пребъдва в тях по благодат, колко повече от онзи, който по природа е предвечен и от вечност Духът почива в него.

Но ние сме научени, че Духът изхожда от Отца и от Сина и от тези, които са се уподобили на Сина. По ипостас обаче той изхожда от Отца, от когото притежава предвечно и единосъщно битие. От Сина пък[289], защото по природа почива предвечно и винаги[290]. Но от него не се изпраща предвечно, нито се дава, нито изтича, или ако искаш, изхожда. Но когато благоволи да се появи[291], и от осиновените от Бога бива даван, и изтича, и действува, и се явява, тъй като в тях е и пребъдва благодатта на Духа[292], но по благодат /с. 536/, а не по природа. Пребъдва след това, а не почива предвечно[293].

Виждаш ли каква е разликата[294]. Ти казваш, че Синът е роден от Отца и от Сина и от Отца изхожда [Духът][295]. Ти[296] не говориш мъдро за предвечните пришествия и смесваш с несмесимото, временното с предвечното, причиненото с непричиненото. Заради нас той се изпраща от Сина и за тези, които ще дойдат след нас. От Отца не се изпраща нито заради нещо, нито при нещо, нито след нещо. Отбягвай хулите! Освен ако ти, смелият богослов, не се осмелиш да поставиш словото близо до Отца, а Духът Свети да отдалечиш. Затова и богомъдрите отци ни предадоха това изповядване на вярата, че както Синът[297] е роден от Отца, така и Духът изхожда от този същия Отец. Наистина, непосредствено от тях, от единия и от другия, и от единия Отец[298]. Ако пък станалото по-късно заради нас слизане и особено от противодействието към отчуждаването на Духа от Сина някой каже, че това е от двамата или от Отца чрез Сина, или че от Сина сияе и е подобен на него, казаното е в смисъл, че присъствува и в Сина и е негов, и в никакъв случай не е чужд. Това не е само временна новост или причина, която

постоянна енергия

следва: Някой казва, че Духът проявява постоянна енергия, но че тя е от Сина, нещо, което преди да дойде при нас, не е било възможно /с. 537/. Нищо чудно! Но ти не само това не разбираш[299]. Ти, който безмерно много се хвалиш, че много от изреченото в божественото Писание, събрано на едно, е едно, но мисъл и вещ не са едно и също. Това именно води до еретически заблуди, тъй като не можахте да разберете, че това, което е говорено, събрано е едно, но по предмети е различно, както мисли Григорий Богослов. Според изявеното от мъдрите в божествените работи, които са били поучени от божествения Дух, е ясно, че когато се казва, че Духът е от двамата, от Отца и от Сина[300], макар и думите да могат да се съединят [в изречение], то нещата, [за които се говори], са различни.

Подобно събиране в речта има и при тези, които отчуждават Духа от Сина. Това ние казваме, като преценяваме думите на онези, които ръководят. Нека се приближим до Бога, за да узнаем, че Духът е свой на Сина, и да познаем и единия, и другия, да разберем, че Духът е получил битие от Отца преди времето, че и битието на Сина е предвечно и заради нас се яви в последно време. Яви се, а не получи своето начало.

Но латинците[301] казват, че Синът е в Духа. Палама[302]. Поради това Светият Дух се изявява много * от Сина и той[303] получава образ в сърцата на вярващите и[304] бива гледан от тях[305]. Не е казано, че се ражда, тъй като, който е роден, си е такъв винаги и е Син на този, който го е родил, а който е родил, той си остава винаги Отец /с. 538/. Произ-

* Поради това е премного изявим, защото Духът е чрез Сина, и за Сина и се казва, че е в Духа, откъдето е едното божество и сила.

лизането пък при Бога[306] не е просто, нито се отнася само за единия Свети Дух[307]. Явяването е тайнствено и показва силата си при правенето на чудеса. Произлизането и показването се свидетелствуват не само от Светия Дух, но за тях говори и най-големият пророк между царете. „Боже, когато вървиш между твоите люде, когато минаваш през пустинята, земята се тресе“[308].

Виждаш ли с какво е съпроводена изявата не само на същността на Отца[309], но общо на Отца, на Сина и на Духа. Такова произлизане е станало във времето, защото е казано: „между народа“[311]. (Ако е станало между хората, това означава, че ще бъде и след хората.)

Латинецът

Палама

Ние добре казваме, че изхождането на Светия Дух не винаги говори, че е от предвечното битие на Отца, но понякога произлизането е и във времето, тъй като чрез него се извършва приобщаване с Отца. За това говори твърде ясно и свети[313] Кирил, който казва, че „Синът източва за нас Духа от своето естество“[314] и ни го дава. (Добре е да разберем кое е временно в творението. Но ако отците говорят за някаква друга същност, слязла над апостолите, най-добре е да се мисли, че става дума /с. 539/ за дарби.) Затова и пророк Иоил, говорейки от името на Бога, пише: „и няма да излея моя Дух“ [казва Господ], но „ще излея от моя Дух“[315]. Върховният апостол пък нарича дарование това, което тогава се изляло над тях[317]. И златоустият богослов[318] казва: „не Бог, а благодатта се изсипа“[319]. (И Словото същностно слезе при нас, но то не слезе на земята, за да се роди от Отца. Както и Духът не слезе по благо-

Благодат и дарование са едно и също.

воление. Затова се роди и от Духа.) Не за това, че Духът изхожда от Отца и Сина, го славим — ние повече го безчестим, отколкото да го славим, след като казваме, че следва тогова, който е бил, и не го славим заедно с този, който е съществувал преди времето. (Енергията и тези, които я приемат по благодат, идва във времето.) Прочее ние славим изходимия от Отца, което е станало по особен начин предвечно, както и раждането на Сина. И така, славейки го, да го съпрославим и да му се поклоним ведно с Отца и Сина. На това сочат и богомъдрите отци, които, събрани заедно, запечатали в Символа на православието[320], че Духът изхожда от Отца и че е съпрославляем на Отца и Сина. Това те са формулирали и предали така, че които не вярват, че Светият Дух изхожда от Единия Отец, както и че Синът е роден, не могат да се поклонят на Духа[321]. Защото, ако те [Отец и Син] са едно постоянно единство и от тях изхожда Духът, то той ще бъде проста /с. 540/ енергия, но не и ипостас *. Защото всичко, което им е общо, е енергия. Как ще се поклоним на ипостасите, които не са ипостаси, а и това, което им е общо, не винаги е с тях. И когато сега в последните времена се излива от двете, трябва да приемем, че се излива и от него. Защото по свое си желание се излива върху нас. Според пророка за Сина е казано: „Син мой си ти, аз днес те родих“[322]. Но мислиш ли, че раждането е станало във времето. Да не би при това раждане Духът да не е съучаствувал, когато приелият наша-

---

* Изразът: „Но не и ипостас“ липсва в ръкопис № 82.

та плът бе помазан при кръщението[323] и се показа помазан.

Плътта преди кръщението бе подобобожествена. Когато, както бе предречено, от Отца и от Духа се роди предвечният Син[324], това раждане стана във времето, и ти, мисля, трябва да приемеш с разум, което е казано за Бога с думи. Но не забравяй и достойнството на свидетеля, който говори чрез пророка: „Господ ме изпрати и неговият Дух“[325]. Защото твои са и изпращането, и начинът на съществуване. Също и това, което е прието от великия тълкувател Павел и което е в него. Но ти и това свободно и поради зложелание и не разбираш, и не изповядваш. „На едни, казва той, чрез Духа се дава словото на мъдростта, а на други — словото на разума“[326]. Но и Христос пребъдва в сърцата на тези, които не са искусени чрез всеки дух и е видим мислено, и получава образ, и се показва, и това се върши чрез Духа. Като се размислиш /с. 541/, ще кажеш, ако е чрез Духа, тогава е и от Духа. Ако пък Синът се изпраща от Отца и от Духа, и кръщение приема, то всеки, който се кръсти, според както е наредил, се ражда от Духа и в сърцето му става светло и това се извършва чрез Духа. И много други подобни неща според вашите[327] знания приемате и пак се опитвате да докажете, че Синът е роден от Духа. Не ние, о, най-мъдри между човеците, които изобщо сме непричастни на твоята (мъдрост) и богословие, [изричаме хули], но наистина ще трябва да изречем и да разделим изповядването на вярата, казвайки, че отначало Синът и Духът, всеки по свой начин, има битие от Единия Отец. И при появата си всеки показва според свойствата си своето битие — появата на Сина от Отца наричаме раждане, а на Духа от Отца — произлизане. Това пък, което се е появило след тях във времето и след творението, отделяме от предвечните и безначалните такива, които имат битие, които рядко се обединяват или сме слушали от някого, че се обединяват, но не се отказваме от мисленото разделяне. За него се говори и от Господа. „Аз излязох от Бога и дойдох“[328] и „излязох от Отца и дойдох в света“[329]. И тук „излязох“ означава единосъщие, но не означава една мисъл. Защото заявява, че към нас и заради нас е посланието на Отца и че той е предвечно произшествие от същността на Отца.

Защо прочее /с. 542/ заради речта трябва да смесваме това, което много и премного се различава. Или защо е казано „излязох“ и се показах пратеник. Послание от Сина стана и Духът от Отца, защото е казано: „Господ ме изпрати и неговият Дух“[330]. Излязъл, за да ни научи, че Синът и Словото божие са от Отца и от Духа? Никога! Не поради това ли е изпращането на Светия Дух от Отца и от Сина или за изявяване, или за пришествие. Ако искаш, мога да ти кажа, че произлизането, което е изхождане за изява, става във времето. Ако то бъде съединено с предвечно изхождане, ще трябва да смятаме, че Духът произлиза от Отца и от Сина и чрез него познаваме Бога от Бога, признавайки, че той е равен на предвечния Отец.

Но единствен [ти Господи] отваряш очите на слепите и на тези, които гледат, за да виждат, макар и не всичко във всичко. На които търсят истината, на всички, които не виждат, дарувай зрение. На тези, които не са слушали твоите слова, влей в ума им твоето учение, за да познаят истината. Ако не повярват и на това, което чуват, възведи ги до вярата, за да проумеят твоя промисъл. И показвайки им добрите дела на верните, разкрий им се в благоприятно за тях време. Та всички да проумеем твоята истина и да те славим според силите си непрестанно сега и винаги и во веки веков.

[Слово трето] Също от светия наш отец Григорий, архиепископ Солунски, против учението на Варлаам и Акиндин

Това учение /543/, което божествените апостоли и техните приемници, божествените отци, са следвали, в него ние, без да се съмняваме, вярваме, както и на всяко чисто словесно указание. Вярваме в единия безначален Отец, който е начало и творческа причина на всичко създадено, който притежава битие и е единосъщен на Сина и Духа. Ние учим, че нито Синът е причина на битието на Светия Дух, нито пък Светият Дух на Сина — не приемаме нито едното, нито другото. Ние казваме, че и Синът, и Духът са равни помежду си и ги славим, защото са получили битие от Отца — Синът посредством раждане, а пресветият Дух — чрез произлизане.

Латинците са представители на Третия завет *. Не зная откъде са го измислили, след като за това не говори нито една дума от божественото предание. Давайки свобода на лукавите си мисли, казват, че Синът има битие, което той е получил непосредствено от Отца[1]. Духът Свети пък, каква мерзост, не изхождал непосредствено от Отца, с когото се и съединява, но казват, че е получил битие от него посредством Сина. Някои, като устройват събрание, приемат свои съидейници и учат нечестиво, че Отец и Син са тъждествени[2].

* Първият е Вехтият завет. Втори е Новият на православието. Латинците пък са Третият завет. Каква злостна измислица!

Защото, говорят те, сам той казва: /с. 544/ „Аз и Отец сме едно“[3]. При това прибавят: всички, които са тъждествени, са тъждествени и по причина. Следователно Отец е причина на Светия Дух; негова причина е и Синът[4]. О, какво изобретение на злото! Онова, което се отнася до първото, се приписва и на останалите две съждения. Или става ясно [според тях], че от единството на наименованието идва и тъждеството *. Подобно мнение възвисява едното и понижава другото [божествено лице]. Ако приемем, че съжденията са верни, тогава излиза, че Отец и Син са тъждествени и по вид, и по същност. Ако пък тъждествените са тъждествени по причина, [тогава] по брой истината отговаря на тъждествените. Или и при единия, и при другия случай трябва да приемем тъждеството. Но не е показан начинът на обединяването. По средата не съществува граница, която да е обединение [на двата] края и да създаде /с. 545/ истинско обединение на едното по тъждество, а на другото — по съждение и лъжлива необходимост. Ако пък се приеме тъждество по число, т. е. на двете предложения, в които се говори, че Отец и Син са тъждествени, то това е първото съждение **. Второто тъждество е те да бъдат тъждествени по причина. По-малкото съждение е неистинно, защото Отец и Син не са тъждествени по число. Бягай [от тяхното учение], защото то е Савелианска ерес[5]. Ако ли пък не е, но по вид и същност двете съждения са тъждествени, то по-доброто съждение е лъжливо. Защото не е необходимо всяка тъждествена по вид вещ да бъде тъждествена и по причина.

---

* Според Аристотел съществуват три вида тъждество: тъждество по род, тъждество по вид и тъждество по сила.

Тъждество по род: човек, кон, вол. Тъждество по род имат всички животни. Тъждество по вид имат Петър, Павел, Никола, Йоан. Единствен по вид между всички е човекът. Тъждество по число, например меч, нож с две остриета и т. н. Меч и нож с две остриета е едно и също, макар да се ползуват с различни имена. Според Аристотел троичността се отнася към божеството, а не към всичко, което е тъждество. Тази тъждественост и тъждествеността на нещата са причини. Но не всичко по род е тъждествено, например човек, кон, вол, също и родът на всички животни. Човекът, конят и волът не са тъждествени по начин на [поява]. По един начин живее човекът, по друг — конят и волът. Също и по вид. Тъждествени са Петър, Павел, Никола, защото един е видът на човека, но всички човеци не са еднакви. Едни учат, а други се учат. Меч и двуостър меч са тъждествени не само по число, но и по причина. Мечът е предназначен да сече. Също и двуострият нож е предназначен да сече. Също и сабята е за това предназначена.

** Аристотел учи, че първото предложение е по-малко, а последното — по-добро.

Другата, равностойна на първата хула, е измислицата, че Отец и Пресветият Дух са тъждествени[6], че са едно по вид и по същност. „А“: всичко, което е тъждествено, е тъждествено и по причина. „В“:Отец и Дух Свети са тъждествени по причина. Следователно, щом Отец е причина на Сина, той е причина и на Дух Свети. Ако това не приемеш, явно е, че смяташ сжденията за лъжливи или и двете, или едното от тях, а не едното за истинно, а другото за лъжливо /с. 546/. Понеже ти говориш и за двете, които по вид са тъждествени, твоята заблуда има едно име. Към тъждеството прибави и нечестивото събрание.

Подобно на споменатото заблуждение е и това, че Отец е създател на Светия Дух[7]. „А“:Всичко, което е на Отца, е и на Сина. Затова е казано: „Всичко мое е твое и твоето мое“[8]. „В“:предложение: Да бъде произложител на Светия Дух и на Сина, та и от Сина да изхожда Дух Свети. Ако съжденията са правилни, начинът е несъбираемо единство[9]. Ако пък е събираем, единството от съждението е невярно по необходимост. Не е простимо да се говори така за Отца, а само което е свойствено и предварително за неговото битие — това да се говори. Че той е нероден и непричастен, или което се казва за всички божества, че е безначално и всякога съществуващо битие. Но ако му е свойствено само битие, трябва да приемем средно положение, че едното съждение е истинно, а другото — невярно. Защото Отец и Син не са едно и също, тъй като ще стане така, че нероденото и роденото имат едно битие *. Тогава Троицата трябва да се превър-

* И което е родено, нероденo да бъде (този текст липсва в ръкопис № 82).

Григорий Палама

СЛОВА

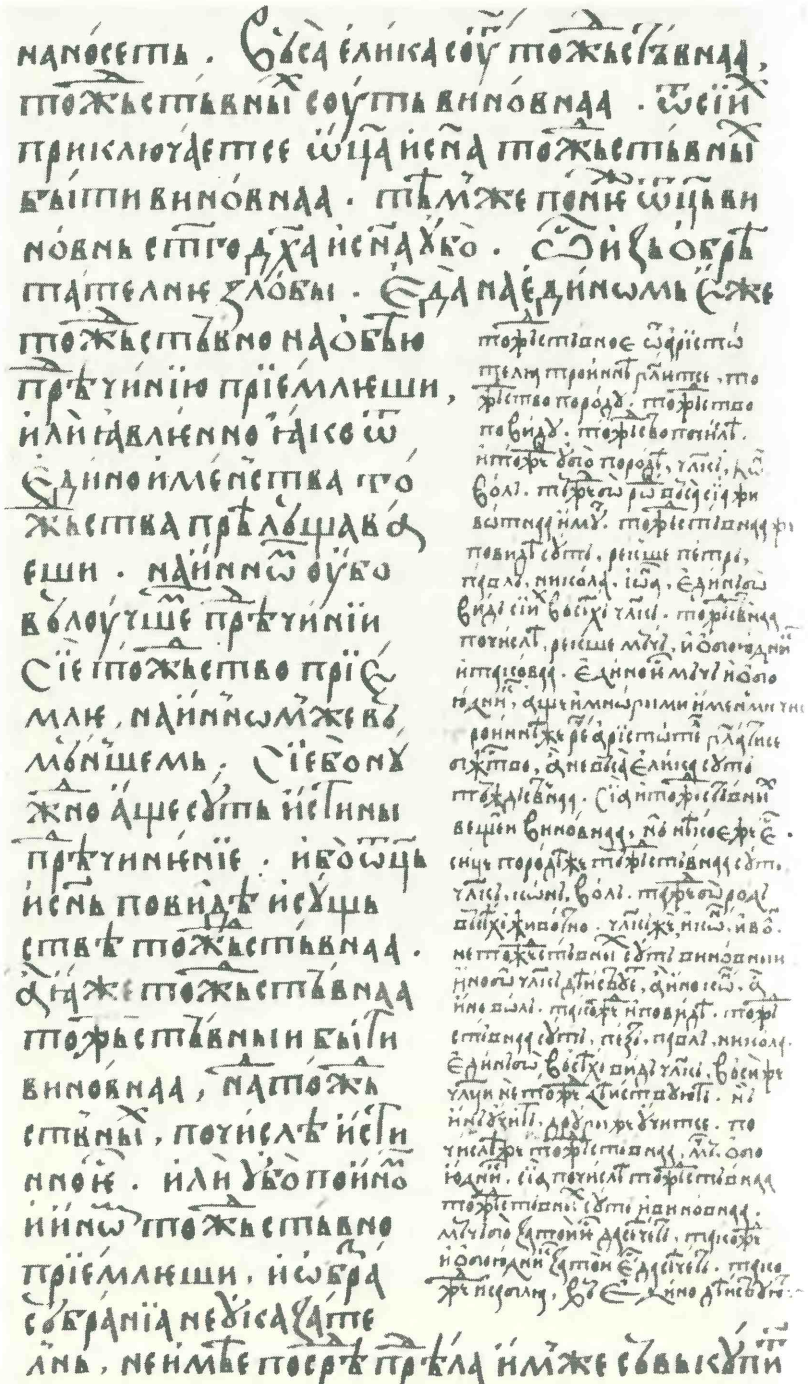
ФАКСИМИЛЕ

Факсимилната част на книгата е изработена
от Събка Станева от фотолабораторията
при Българска академия на науките.
Станева бе любезна да се отзове на молбата ми
и заснеме ръкописа още преди 15 години, т. е. тогава,
когато работех върху кандидатската си дисертация.
Тогава нямах никакво намерение да правя
новобългарски превод на този текст.
Към това ме подтикна професор Михаил Бъчваров,
за което му изказвам своята благодарност.
Предлаганите в новобългарски превод текстове наистина
са важни, тъй като те в значителна степен
разкриват характера на философската проблематика
във Византия през втората половина на XIV в.
и първата половина на XV в.
Поставени пък в контекста на дипломатическите
отношения между източноправославните
балкански държави и Рим, насочват към
основните пунктове на дипломацията
Изток—Запад през посочения период.
И на трето място става ясно,
че политико-църковната двупартийност
на зилоти и политици във Византия
и на отношенията между балканските страни
и Византия и балканските страни и папата
имат и философско-верска обосновка.
Изказвам благодарност и на професорите
Боряна Велчева и Божидар Райков
за рецензирането и редактирането
на новобългарския превод.
И не на последно място благодарност дължа
на академик Петър Динеков за компетентната рецензия
на текстовата част, за неговата
положителна оценка на направеното,
за многократните срещи и консултации
по засегнатите въпроси и много други,
върху които работя.
Мисля, че няма да бъде излишно,
ако още веднъж отбележа благодарност
към професор Михаил Бъчваров, с когото ме свързва
трайна плодотворна изследователска работа
в областта на средновековната византийска
и българска история на философията
и философската култура.

Николай Цвятков Кочев

же бжⷭтвніи апⷭли и сіихъ прѣемници бжⷭтвны ѿ҃ць оученію послѣдꙋюще, не истезателнѣ и не свобыдрачителнѣ въ вѣрꙋ, въ всѧкого словеснаго ѹсказаніа чтнѣ и шꙋю непищꙋюще. въ единого ѿ҃ца безначѧлнаго, начело и винꙋ сдѣтелнѣ оубо създании всѣ, соущьствнѣ же и ѧже томꙋ единосоущьствны сн҃а и дх҃а. и ни виновна сн҃а быти дх҃а стго бытіа глемъ, ниже пакы стго дх҃а сн҃ѡвнаа. сего бо ни ѿ единого кого прїехѡ. нъ оба сн҃а и дх҃а глю равнѣ непосрѣдствнѣ ѿ ѿ҃ца бытіе имѣти славимъ, сн҃а оубо раждателнѣ, прѣстго дх҃а исходителнѣ. третіаго же завѣта прѣстателіе латінѣ глю, не вѣмь ѿкꙋдꙋ подвигше ни единословна бжⷭтвнаго прѣданіа сътворише, нъ въсѣдакше лоукавствꙋ своимъ мыслеи, сн҃а оубо непосрѣдствнѣ глютъ бытіе ѿ ѿ҃ца имѣти. дх҃а же стго оубо и нечѧстіа не непосрѣдствнѣ ѿ ѿ҃ца исходити. и томꙋ сѧ единѧтисе, нъ посрѣдство сн҃а ѿ ѿного бытіе имѣти славеть. лъжнаа и прѣлестнаа събраніа нѣкоа съглаголницы своемꙋ нечювствію прїемлюще. глю бо ѿць и сн҃ь тождествнаа. сами бо ре азъ и ѿць едино есмы. та

ветхыи завѣтъ прѣданыи: вторыи, новыи прѣдословіа· латинъ же третіи завѣтъ, злое и развращеніе ихъ мнитсе:—



наносеть. Бесѣда елика сѹт тожьствьнаа,
тожьствьны соуть виновнаа. Ѿ сеи
приключаетсе ѿца и сна тожьствьны
быти виновнаа. тѣмже пониѥ ѿць ви
новнь стго дха и сна ꙗко. Сеи изобрѣ
тателниѥ злобы. Еда на единомь же
тожьствьно на обѣю
прѣчиниꙗ приѥмлѥши,
или ꙗвлѥнно ꙗко ѿ
единоименьства то
жьства прѣльщаваѥ
ши. на инно ѹбо
в лоучше прѣчинии
сиѥ тожьство приѥ
млѥ, на инномже во
мнѣшемь. Сиѥ бо нѹ
жно аще сѹть истины
прѣчиниѥ. и бо ѿць
и снь по видѹ и сѹщь
ствѣ тожьствьнаа.
а иже тожьствьнаа
тожьствьныи быти
виновнаа, на тожь
ствьны, почислѣ исти
нноѥ. или ѹбо по инно
и инно тожьствьно
приѥмлѥши, и ѡбра
собраниꙗ не ѹскаꙁаѧте
лнь, не имѣѥ посрѣ прѣкла имже съ выскѹпи

ісраже . и сбавыс оуплениє истинно сътвори,
или на єдино ѿ тожьствѣ, и другое прѣчи-
нны и лъжное понужи . Аще ли же оубо
тожьствьно почислѣ приємлеши на
ѡбою прѣчинию рекше єже глеши ѿць
и снъ тожьствьна сиє право
прѣчиниє, второє же тожь-
ствьна виновна тожьст-
вный быти . маньшее прѣчиниє неисти-
нно . не тожьствьна ако почислѣ ѿць и
снъ . бѣжи савелиискыє єресы . Аще ли
не сиє, нъ аще ли же по видѣ и соущьствѣ
тожьствьно на ѡбою прѣчинию приємле-
ши, лоучше прѣчиниє лъжно . не бо ну-
жно єлика по виду тожьствьна то-
жьствьны вещи быти виновна —
Понеже что возбранить и мене приє-
мша твоа прѣчиниа, другое равно чя-
стное хоуление оумыслити, сице со-
бираемое, ѿць и прѣстыи дхъ тожь-
ствьна . єдино бо соуть по видѣ и су-
щьствѣ . сиє .а. Всѣ же єлика
тожьствьна тожьствьны виновна .
Сиє .в. ѿць оубо и дхъ стыи, тожьст-
вны виновна . нъ иже ѿца сна виновнь
и дхъ стыи оубо . и ꙗвьствьнь єси ꙗко
сиє не приємлеши, лъжные прѣчинѣ
непщуєсѧ, или ѡбоє или ѡни єдинь .
не оубо єдино истинно, другоже оубо

право прѣчиниє
глет дрїєсло тє
мниши чавїнєє,
ѧпостатии лоучшее:~

лъжно. понѥ на ѿвѣтю ѥже тожьствьно
повидѣ гл҃еши. тѣмже и такое прѣльщенїе
ѥдино и иллѥнства ради тожьствьнаго съвъ
кꙋпи нечъстивое събранїе: Подобнѣже рекше
мꙋ прѣльщенїю и сїе. ѥже быти произло
жителꙗ ст҃го дх҃а ѿц҃а не: сїе, ѿ;
Въсе ѥже ѥи ѿц҃а и с҃на. тогово ѥ гладеь,
гл҃ен, моа вьсеа твоа и твоа моа. ѕ·е, в;
прѣчинїе: да ѥже ꙋбо быти произложи
телꙗ ст҃го дх҃а ѥ сїе и с҃на. тѣмже и ѿ
того дх҃ъ ст҃ыи исходить. и здѣ ꙋбо
аще истинна прѣчинїа соуть. ѡбраꙁ
оубо ѥ несъбыраемь събранїа. аще ли
съ събрателѧнь, ѥдино ѿ прѣчинникъ и ѥго
ноужди лъжно. ѥже бо ѥ ѿц҃а непростѣ
гл҃етсе. нъ или ꙗко своиствьно и прѣ
ставително тогова състава соущетого
гл҃етсе, ꙗко нерожденное и невиновное,
или ꙗко ѿвьщее и повъсѣмь ѥже тѣ гл҃ѥ
мое. ꙗко безначелное и прьносоущьствьни.
аще оубо ꙗко своиствьно соуще, прѣль
срѣдныи прїемлѥ. и оубо ѥдино прѣ
чинїе истинно. дрꙋгоже лъжное. неко
тожьствьна почислѣ ѿц҃ь и с҃нь. по
нѥ слꙋчитсе ѥже нерожденное рожденное
быти. и ѥже рожденное нерожденно бы
ти. и троица въдвоицꙋ ѿпрѣлитсе.
ѥже бо моа вьсеа твоа соуть, и твоа моа.
неѡсъставнѡ своиствѣ рѣсе, нъ ѡ иже

вьвьстⷨѣ в бжтвѣ глемы. ащебо ѡбы о ѿ
кою съставоⷯ глалосе ни єдино
неприкладно савеліє глаше.
Съєдинь съставь троицꙋ ѿ
прѣливь. аще ли же ꙗко сво
йстьвное тогонѣ, вѣрныи прѣ
дѣль пріемлєть, да оубо є
дино прѣчиніє истинно.
дрꙋгоже лъжно. єже бо быти проиꙁло
жителѧ, не по вьсѣмь бжтвѣ глемое.
дхь бо стыи ни єдиного проиꙁложитель.
аще ли же оубо кь мьншемь прѣчиніи
и прьвѿ. єже ꙗко прѣдставително
състава бываемое оцꙋ пріємлєши,
вълоучшемже и послѣднемь иже ꙗко
общее и по вьсѣмь бжтвѣ глемое, и
стины оубо сꙋть прѣчиніє, образже и
начинъ собраніа небрань. вѣрныи прѣдѣль
нетожестьвное имѣє. и єдино имѣє
нетвіа ради оукрываєши лъжнѣ събы
раємое. єще и сіє глють. аще дхь
стыи не бы исходиль и ѿ сна, и ѿ того
имѣль бытіє, не бы и того оученикѡ дꙋно
веніемь даль рекь, пріимѣте дхь стыи.
нъ иже сыи оученикѡ да, и ѿ того оубо
бытіє имѣа. К сіємоу ємоу оудобно
оусрѣтеніє, собраніє бо пріятіє неисти
нное. да рькѡ вьсє же ѿставлѧти со
грѣшеніа тѣмь да, нъ не самыи стыи дхь.

Идѣ неистинное
собраніе, тоу право
на второе прѣчиніє
неистинное є, не во
исоуплнніи є и
стинно, б
иде же лоⷯно и
тоу или єдин
ѿ прѣчиніе лжи,
или собою исоуплнніє:-

вѣмы ꙗко и ꙗже д҃ха дарованїа дꙋхѡвѣ
ѥдино именнѣ г҃лемаа. и сїе ꙗвленно
имиже и с҃щенныи Лоука въ предисловїи
дѣанїи г҃летъ. г҃летъ бо х҃с ап҃ѡмъ, ты
днехъ того въскресенїа рещи ко ꙋченикѡ,
прїимоуть силоу свыше ст҃го д҃ха
нанны нашьшаго. нѫ да дамы тѣмъ и
и сїе ꙗко самыи състава ст҃го д҃ха тѣ
даде. что ѹбо. Сего ради ли ихже но и н
ст҃ого исходити. николиже. ѥже бо
изсилати и давати не тожде. понеже
ѡво ѹбо не прѧно, ѡво же не прѧно. бꙋди же
ѹбо тожде. понеже проче ѥже и сн҃ꙋ ражда
тисе, сїе д҃хꙋ ѥже исходити, дает же
и снь ѿ ѿца ꙗко нам многѡ ѣ носитсе ѿ
бж҃ественнаго писанїа. бꙋдеть ѹбо ѥже
даватисе раждан҃ію тожде. неже ꙗже
ко ѥдиномꙋ тожьственнаа, ѥже ражда
тисе ѹбо и ѥже исходити тожде, сїе же

аще ѹбо ѥже раждатисе. и ѥже исходити ѥже даꙗнїе.

г҃лютъ бо землемѣрителїи,
ꙗко ꙗже тожьственна ѥдиномꙋ
и ко дрѹгъ дрѹгѹ сѹть тожьствен
наа. ꙗко же ѿ ни ѥдиного ни ѥсть
нимѹ имѹть, не нѹже ни ѥдинаго
тожьства, ко дрѹгъ дрѹгѹ
имѹть. ꙗко ѿ ни ѥдиного ни мощ:~

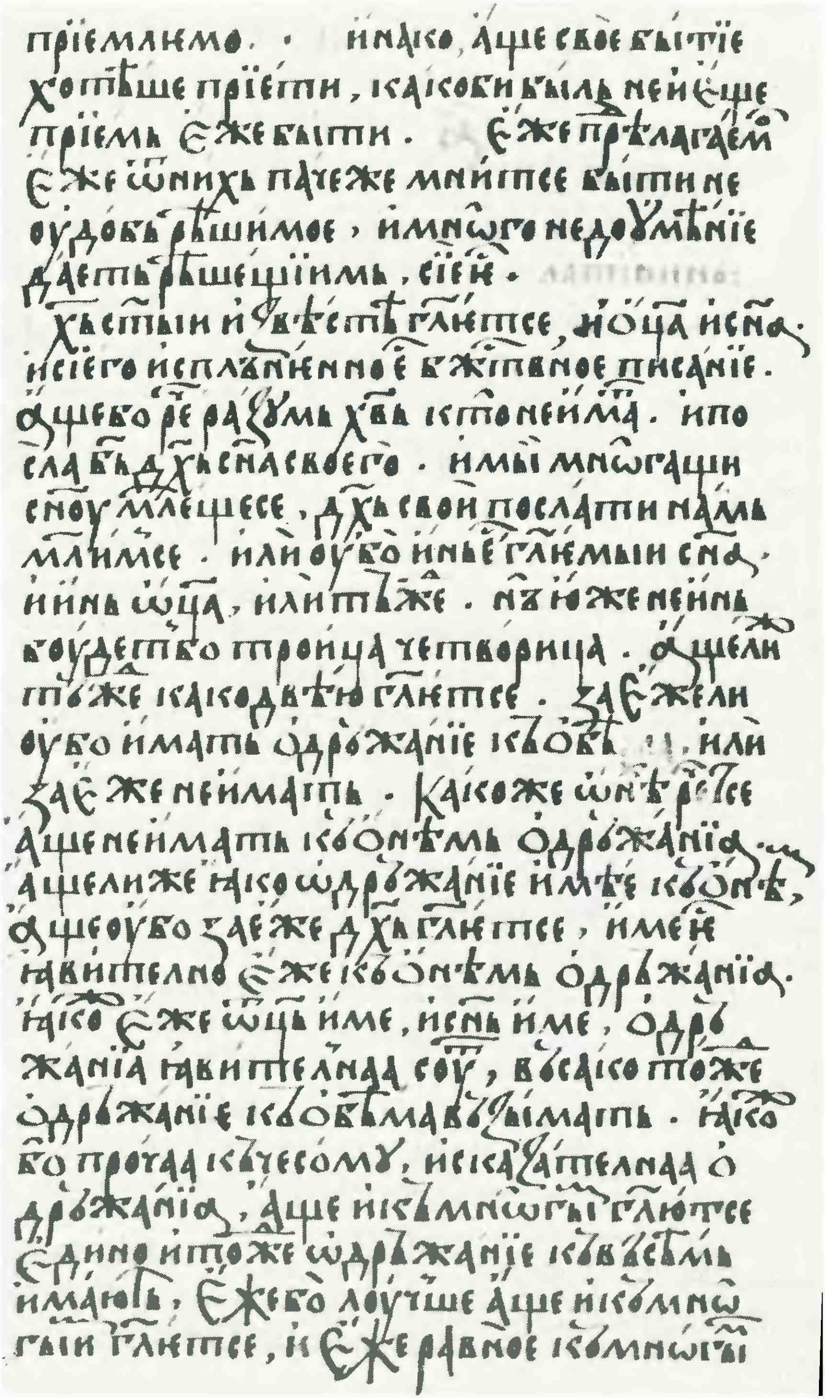
неприкладно: и ѹже
не нѹжно ѥже дава
ѥмое ѿ негоже даетсе,
и ѿ того бытїе имѣ
ти. понеже и ѥгоже
нѣ ѥсть виновань мощное сїе давати.
И ꙗко, аще д҃хъ ст҃ыи не тъкмо ѿ сн҃а
даетсе, нѫ и сам себѣ даетъ. и сїе ѥ
ꙗвленно въ ииже г҃ь ѡ томъ г҃летъ, ѥгда
прїидетъ ѹтѣшитель, и на вашъ

стмꙋ дхꙋ навыи, боудеть ꙗко тъ себѣ про
излагаеи, и ѿ себѣ бытїе имѣеи. и бꙋдеть
нетаїсмо ѿ ѻца и сна, нъ и ѿ себѣ исхо
димь. Єгоже что бꙋдеть безмѣстнѣ
ише. или неисповѣдꙋеши ꙗко и тъ себѣ
даеть. нетаже власть сна и дха есть.
аще бо сна власть има и себѣ и дха стыи
даваити, дхъ же стыи ниже себѣ ниже
сна даваеть, раздѣлнсе оубо сїи власть.
нъ юже єдина власть троице. тѣмже
нелїанше да дхъ сна нам нежели сна
дхъ. възглю же и дрꙋзостнѣише ѿ
тебѣ бо имамь оукрꙋшїсѣ прїемь. давшꙋ
оубо снꙋ дха, оученицитъ сама прїеше
не сбпрїемше томоу и сна, или сїе ꙗко
неприсладно, ибо идеже єдино, тоу и
дроугое ꙗко дрꙋга дрꙋга неразлꙋчнаа,
и бо дрꙋга дроузѣ въсегда соуща. прїеше
и тъ сбонѣмь. аще сїе, кто сїего давы,
ѿца. бꙋдеть ꙗко ѿ того исходитель
или ѿ себѣ. ѿ себѣ оубо исходить, или
ѿ дха; прочее равнѣ присваюдаетсе,
и дхъ ѿ себѣ, и тъ самь сна ѿ дха исходи.

ꙗкы єже послю пракъ
лагають и єже ѿ
моего прїиметь, и є
лика таїсова, ꙗко
прѣстыи дха и ѿ сна
исходить извѣщають.

ѿ нитан же рахши давади
низенластти тоже и. ѿу
сна даеть, оудаеть бо
ѿ ѻца исходителнѣ сна,
а не прѣпѣтелнѣ. и ѿ себѣ
исходити оудаеть, по
ниже не... мѣсто
даеть:

къ сѣмъ и к потрѣбка мнѡгꙑ словесь . нибо
ноуждно ѥже посилаѥ кто виновникꙑ
ти того бытіа , ниже тъ сѥмо сн҃ъ ѿ
бжтвнаго писаніа посилаѥть дх҃ъ , нъ
и дх҃а сн҃а , ꙗкоже бѣѥже дх҃ъ гн҃ь на мнѣ ,
ѥгоже ради помазаме , благовѣстити .
нищіимъ посламе . тѣмже по н҃ѥ сапро
тивъ ѡбращаѥтсѥ , нетачѥ сн҃ъ дх҃а вино
вникъ будеть , нежели дх҃ъ сн҃а . ибо ѡ нему
же ѥже ѿ моѥго пріиметь то гл҃ѥмь .
ꙗко правѣ же ѹбо не рѣ ѿ мене пріимеⷮ
ꙗко вони благовѣстіи пишеть , нъ ѿ
моѥго ꙗвѣ ѡ҃ца . потомже аще кто
ѡнѣмъ простить рещи г҃а ѿ мене ,
ни тако нꙋжно ѥ тѣмъ и ѿ того и зѥни
лагаѥтсе . и нъ бо ѥ иже пріѥмлѥи , и инъ
ѿ нѥгоже пріѥмлѥть , и иноѹто . ѥже
пріѥмлѥмо . пріѥмлѥи же ѹбо ѥ дх҃ъ ,
ѿ моѥго бо ѿ гл҃ѥть пріиметь . ѿ нѥго
же же пріѥмлѥть ꙗко тіи гл҃ють сн҃ъ
ѥ . пріѥмлѥмо же иноѹто ѿ ѡбою .
приводить бо и възвѣстить вамъ . тѣ
мже ѥже пріѥмлѥмоѥ ноуждно мню
ѿ того исходити , не тъже иже пріѥ
млѥть . или тоже ѥ пріѥмлѥи пріѥ
млѥмоѥ . и будеть тъ себѣ пріѥмлѥи .
раздѣлѥнно бо ѥже неразданоѥ . и
ѥже простоѥ сложно будеть . будеть бо
ѡбоѹбо себе самого пріѥмлѥи ѡбоже



пріемлемо. ⁘ инако, аще свое бытїе
хотѣше прїєти, како би быль не и еще
прїємь єже быти. єже прѣлагаемо
єже ѿ них паче же мнитсе быти не
оудобь рѣшимое, и многого недоумѣнїе
даєть рѣшещїимь, сїє є.
Хрьстїи и оучетѣ глетсе, и ѡца и сна
и сїего исплъненное бжтвное писанїе.
аще бо ре разума хва кто не имать. и по
слабѣ дха хьснаскоего. и мы многащи
сноумлещесе, дха свои послати намь
млимсе. или оубо инь е глемый сна
и инь ѿца, или тьже. нъ юже не инь
боудество троица четворица. аще ли
тоже како двѣю глетсе. заєже ли
оубо имать ѡдржанїе ко обѣ. или
заєже неимать. какоже ѿнѣ ре се
аще не имать ко онѣмь ѡдржанїа.
аще ли же ꙗко ѿдржанїе имѣе ко онѣ,
аще оубо заєже дха глетсе, имеє
ꙗвително єже ко онѣмь ѡдржанїа.
ꙗко єже ѿць име, и снь име, ѡдр
жанїа ꙗвителнаа соу, в сако тоже
ѡдржанїе ко обѣма вьзаимать. ꙗко
бо прочаа кь чесомоу, и сказателнаа ѡ
држанїа, аще и ко мнѡгы глютсе
єдино и тоже ѿдржанїе кь всѣмь
имають, єже бо лоучше аще и ко мнѡ
гыи глетсе, и єже равное ко мнѡгы

гл҃емое ꙗко кь равныи вьсѣмь гл҃етсе
равное, подбнѣ же и прочаа, сице и при
сїемь. аще д҃хь за еже гл҃атисе ꙗви
телнои ѡдрьжанїа ѥже кь ѻнѣмь,
кь ѡбѣма тоже ѡдрьжанїе вьзимѣеть.
а ꙗкоже ꙗже кь ѻнѣмь ѡдрьжанїа не
ꙗвителнь, ꙗвленно. гл҃етьбосе
самыи т҃ь д҃хь мнѡгыми именми.
рекше оутѣшитель. вьседрьжите
лныи. вьсепосвѣтителныи. и инѣ
ми мнѡгыми. нь ни вьседрьжите
лныи гл҃етсе ѡ҃ца или с҃на. ниже ѥ
вьсепосвѣтителныи. ниже оутѣши
тель. ниже что инныи имень. нь
тькмо д҃хь исѡбькю гл҃етсе. ꙗко сїе
име ꙗвително соуще ꙗже кь ѻнѣмь
ѡдрьжанїа. подбаеть ѹбо и ѡнѣмь
кьтомоу сьпротивь ѡбращатисе.
таковаа бо ꙗже кь чесомоу вьса. каково
ѹбо ѥпсетсе сьпротивь ѡбращенїе.
аще прикладно ѡ҃ць и с҃нь д҃ха гл҃атисе.
бѹдеть бо сице самыи т҃ь ѡ҃ць и с҃нь.
ѡ҃ца доуко с҃на, с҃на же ѡ҃ць. нь оуже
то гл҃емое ѡ҃ць кьтомоу сьпротивь
ѡбращаетсе кнѣмы. Єдиновнь бо и
произложитель и начело и источникь
д҃ха гл҃етсе, и бѹдеть д҃ха произложи
тель, и начело, и виновьна, и источни.
понѥ и кьтомоу тоже ѡдрьжанїе има:

ꙗкоже бо аще гл҃етсе что вещаше петра
и павла. гл҃етже петръ, петръ ѿ иного
нъ мн҃ши и. и павль мн҃ши ѿ иного
бо гл҃етсе. тако и зде понеже, понеже
гл҃етсе дх҃ъ и ѿц҃а и сн҃а, и не гл҃е ѿц҃ь
ѿц҃ь дх҃а, нъ виновань и произложитель
и сн҃ь оубо виновань и произложитель то
гл҃етсе. Ѡщели же кто гл҃етъ ꙗко
дх҃ъ оубо гл҃е по немуже дх҃ъ ѿц҃а, сн҃а же не
по немуже дх҃ъ, нъ ꙗко единосущьст
вный, единосущьствный бо е тому,
неприкладное. не бо збранѧетъ бо и сн҃а
и ѿц҃а дх҃а гл҃атисе, понеже единосу
щьствнаа соуть тому. И инакоже
не бо едино ко другому гл҃етсе ꙗко
единосущьствно. петръ бо павла
единосущьствно гл҃етсе. петръ же
павла ꙗкы единосущьствно не гл҃етсе.
ѿ ѿц҃а оубо и ѿ сн҃а дх҃ъ естьи исходи:
[illegible] ꙗкоже и сїе лъжна приемлѧ
оудобнѣ разумѣти и. не бо истинно
ꙗко еже гл҃ати дх҃ъ ѡ дрьжанїа и ꙗви
телно егоже имать ко ѿц҃у. и сїе оу
казанно ꙗко ѿц҃ь виновань и произло
житель и начело и источникъ дх҃а гл҃е
тсе. и ни же дх҃ъ прость произложи
теля гл҃етсе дх҃ъ или виновнаа, или
источника, или начела. ниже ѿ напаꙗкы
дх҃а. не бо еже произложитель, дх҃а

гл҃етсе произложитель. или ѿже что
виновно, сіе дх҃а виновно гл҃етсе. та
коже же и началѡ и источникь. нъ убо
произложитель ко произлагаемому
гл҃етсе. ѿ сеже виновное, ко виновѣст
вному. источникже, ко источемому.
началѡже ко ѿже потѡ. прочее аще
реши того произлагаемое, или винов
ственое, или источемое, или поначел
ѧже ꙗвлѧющаѧ имена рекль еси ѻ
дръжаніе, ѿже ближьственѣ имать
ко ѿцу, ꙗко ко произложителю, и ви
новному, и источнику, и началу. не
южеже аще реши самый ст҃ъ дхъ имъ
ѻдръжаніе ꙗвлѧеши ѥже имать ко
ѻцу, ꙗкоже ко произложителю, и ви
новному, и источнику, и началу. дхъ бо
гл҃етсе прѣносенъ ѿвъздушнаго духа.
ꙗко поѥже тънко и невеществно
и вьсѧ проходен. что убо ноужно даеть
и снъ произложитель, и виновенъ, и на
челѡ, и источникь ст҃го дх҃а, понеже
того дхъ гл҃етсе. ащебо кы гл҃алсе
и сна произложеніе, и виновствено по
ѿже гл҃етсе и ѿца. нужно би было
и тому произложители и виновна то
быти. нъ оуже ни произложно ни вино
вствено дхъ сна гл҃етсе, нъ того тъ
кмо дхъ гл҃етсе. неубо нужно того

и сїемꙋ произложителнѣ и виновна бꙑти.
разсьбранїеже сїсово сътвори ѿ слꙋчаꙗ
бꙑваемое. Сиіжебо ѿ нарицаю́ть сїсова а
разсьбранїа стезателїе. понежебо
єдино и дхъ и произложително и вино
вьствно глетсе, имать же ісбо ѿцꙋ ꙗко
произложителю и виновномꙋ ѡдрьжа
нїе, поеже произложително и виновьст
вно, ѿниже зло дѣиствнѣ єже прои
зложително и виновьствънь оумдаѣта
вще поеже глетсе дхъ ѡдрьжанїе и
мѣти прїемше ісбо ѿцꙋ, ꙗкоже ісо про
изложителю и виновномꙋ. исиицево
змнѣше сьбꙑрати. ꙗко пони дхъ
испаглетсе нже есꙑи ꙗвителнь єже
произложителю и виновномꙋ ѡдрьжа
нїа, испь оубо произложитель и виновнь
нѣ дха. ѡщеже глетсе и ѿца испа дхъ,
по єже дхъ непобаєть самꙋщатисе.
небо вьсаєликаа ины бꙑти глютсе ісꙋ
чесомꙋ соуть. илѣпо не покаратисе
иже ѿсїихъ хꙑтрословствꙋють. нъ
оубо ѿца глетсе ꙗко свои ємꙋ и ѿтого
бꙑтїе имѣє, исьде же раздѣленїю про
чїи дꙋхѡвь, снаже ꙗко сътѣмь ѿтого
же источника прошьєтавꙋе. исїе ска
зꙋєть великꙑи свѣтилникь црквє
кѵріль, вьеже ѡстѣмь дєѣ слове сице
сказꙋє глє. ибо дхъ стꙑи ꙗкоже по

соущьствѣ ѥ бг҃а и ѿц҃а. тако и сн҃а ѥ по
соущьствѣ. заѥже сь сн҃омь соущьства
вьнѣ родившагосе, и ѿ ѿц҃а неизреннѣ
исходещи. сице оубо даже досего ꙗже
мнѣсть прѣлагати на благочьстіе непо
бѣдимаа сьбраніа, паче же раз сьбраніѧ
ꙗко паоучинна плетеніѧ разрѣши
вше. таково бо ω лъжноѥстьство, при
неси ѥже прѣлагаѥмо само то по себѣ
да испытаѥмь. и покажемь ꙗже
сіемоу приключающаасе неприкладнаа
мы к ѿ бжтвномоу писанію послѣдоу
юще, и истинѣ. ѥдиницоу начелω
двоицѥ непщоуемь, ѡни же далече
истины заблоудивше двоицоу начело.
и вины ѥдиницѥ непщоують. ꙗще бо
и при съставы словѡ соущьства и
тожьства соуть ѥдиница. нъ ѿ
баже ꙗкоже о трехь по словоу състава
и ѥдиница. и два състава двоица.
понеже и при троица. прочее иже
дх҃ь ѿ ѿц҃а исн҃а глющеи двоицоу начело
ѥдиницоу непщоують. Сіеже въсѣмь
мнитмисе неприкладно быти непще
вати се. ще понеже непотомоуже
ѡбразѣ ѿ ѡбою дх҃ь прѣлагають. нъ
оубо вещьшіи тѣхь ѿ сн҃а оубо глють
непосрѣдьствьнѣ исходити, посрѣдство
мже того ѿ ѿц҃а ꙗко ѿ прьваго начела

начелѡ сн҃а славеще и дх҃а, по началѡ ѿц҃е.
ѻ҆ба҆ї и непосредствѣнѣ гл҃ю и ѿ ѻ҆бою дх҃ъ
произлага́тисе, дѡ́йное разде́лити
ѻ҆бое мнѣ́нїе, да си́це боуде́тъ лѫ́жи
разрѹшенїе ꙗ҆вственѣ́йше. А҆ є҆жеже
мнѣ́тъ и҆же сн҃ѡмъ ѿ ѻ҆ц҃а дх҃ъ прои
зла́гающеи, не добрѣ славе́тъ, ѿ сїего́
ꙗ҆влѐнно. Пра́вѣ же ꙋ҆бо да прїимѣ́мъ
ꙗ҆же ѿбише и҆ тѣ́мъ и҆ на́мъ ѿ бж҃твны
ѿц҃ь ѻ҆ бж҃твнѡ е҆стѣ пре́данна.
Пре́дажесе ꙋ҆бо и҆ ѻ҆нѣ́мъ и҆ на́мъ, ꙗ҆ко
три сты́и и пребж҃твныи сѫстаѵы,
тогоже сѫщаства и єства и҆ дѡ́инства
сѫ́тъ. Ꙗко не раздѣ́лныи дрѹгъ дрꙋга
соу́тъ, дрꙋгъ дрѹ́гѡ вмѣща́емыи,
кромѣ нѣкоего слитїа и смѣшенїа:
Ꙗкоже ѿц҃ь въсь въ въсемъ сн҃ѣ и дс҃ѣ
стѣмъ, и въсь сн҃ъ въ въсемъ ѿц҃ѣ и ст҃ѡ
дс҃ѣ, и дх҃ъ стыи въсь въ въсемъ ѿц҃ѣ и
сн҃ѣ. Єще ꙗко не ѡписанныи:
И имъ прочеи сице положещїи, ꙗвлє
нно ꙗко безмѣстно єже ѿ нѣ положє
нїе показаетсе. Аще бо посредствомъ
сн҃а ѿ ѻ҆ц҃а дх҃ъ стыи бытїе имѣетъ,
и не непосредственѣ, раздѣленъ е ѿц҃а.
ꙗже бо ѿ нераздѣленна соуть сїихъ ни
єдино посрѣ. А и хже и что посрѣ сїа
вса ꙗко соу дроуга дрѹга разлѹченна. И
маже дрꙋгъ дроугꙋ съєдинꙗютсе то

о҆бьма раздѣленіе. тѣмже не нераздѣлу-
ченна троица, еже ѿ на неположисе.

Ще понеже три лица єдиносущьст-
вная и равночьстнаа другъ другу соуть,
неѡписаннаа соу(ть) дроугъ другѡ вмѣ-
щаемаа, ни по єдинѡ образѣ мощно є
єдино ѿ тѣхъ посрѣ прочію двою быти,
вънаже тѣмь другъ другу съєдиніатисе,
ни бо ѿ мѣстѡ съєдиниаютсе. ѡписанни
бо соуть и не будуть другъ другѡ вьмѣ-
щаема. ни же єствомь слу-
чало би бо се оубо или иноєст-
вная, и иносоущьственаа, и
неравночьстнаа быти. нъ
оуже не мощно ино ѿ иного ни своего по-
срѣдствомь бытіє имѣти, ни же мѣ-
стомь, ни же єство, ѡного раздѣленна.
Обоє бо ѿ еже ѿ иного ни своимь прохо-
дени или мѣстѡ или єство ѿ ѡного
дѣлитсе. непосрѣдствнѣ оубо прѣ-
стыи дхъ ѿ ѡца происходить.

неѿтѣло сего
ѕ тѣло вьмѣ-
щаетсе, посрѣ-
дествомь тѣла
нерѣжемо:~

Ще ѧко ѿць и снъ соуть въ въсѣмь
стомь дѣ, непосрѣдствни ли убо
ѿца, или непосрѣдствнѣ оубо сна,
а тѣмже ѿць. ближнѣиши убо сну
неже ли ѡцу, дхъ стыи. еже бо непо-
срѣдствнѣ ѡному и сіе и ближнѣише.
а еже ближнѣише сіе своеише. аще ли
сіе безмѣстно, и непосрѣдствнѣ въ въсѣ

дѣхи ѿц҃ъ, ѧвѣ ѩко сѹпротивнѣ ѡбраща
етсе . тѣмже всѧ въ всѣмь ѿц҃ѣ непо
срѣдствѣнѣи . неоубо посрѣдствомь ѿ
ѻного имать бытїе . паче самѣмъ тѣмъ оуса
жеть въсѧ дїсы сѫпротивнаѧ себѣ славе
щеѥ, ѿнихже славеть . ѡныко ничесого
ради и иного дх҃ъ и ѿ с҃на прѣлагаютъ, ра
збѣ да сн҃а ѻцѹ повсѣмь равна сътво
рѣтъ, неравна того непщѹюще ѿц҃ѹ,
аще не и ѿ того ѹтѣшитель происходит.
прочее побадаше потомуже ѡбразѣ, или не
посрѣдствѣнѣ или посрѣдствѣнѣ, и ѿ ѻ
бою происходити, а не ѿ ѻвого убо по
срѣдствѣнѣ ѿ другагоже непосрѣдствѣнѣ,
аще оубо посїемъ изра
вити ѿц҃а сн҃а хотѣху
ниижже и лоукавое оуте
нїе вънидѣ, и неравнѣ
ство прѣбываеть не
мѫншеѥ правааго . сїа
оубо рѣшесе исѫиже вводещїи въ исхоже
нїе дх҃а ѥже непосрѣдствѣнное, и посрѣ
ствѣнное . неб ѿ вещающее сїи трѣбуемь
исбразорению лъже и прѣставленїю и
стинны . ѩкоже и непосрѣдствѣнѣ,
ѿ обою дх҃ъ прѣлагаю безмѣстна ѧмн
гаа примыслюющаютсе . ѩвленнои намъ
прїемше ѩкоже правѣе, ѩко нѣцїи
ѻбщее мыслы, юже и мы и ѿны побѣ

да ѿ коли ѿ ѻц҃а посрѣдст
вїе сн҃ѡ исхожденїе, и ѿ сн҃а
посрѣдствѣ посрѣдствѣнѣ
исхождени, да ѿ дат та ѻц
роны . аще ли ѿ ѻц҃а посрѣ
ствомь ѿ сн҃а же непо
срѣдствѣнѣ есїи, сн҃ъ оубо
вещьи мте ѻц҃а . и того нерѣнѡ ѻц҃а :~

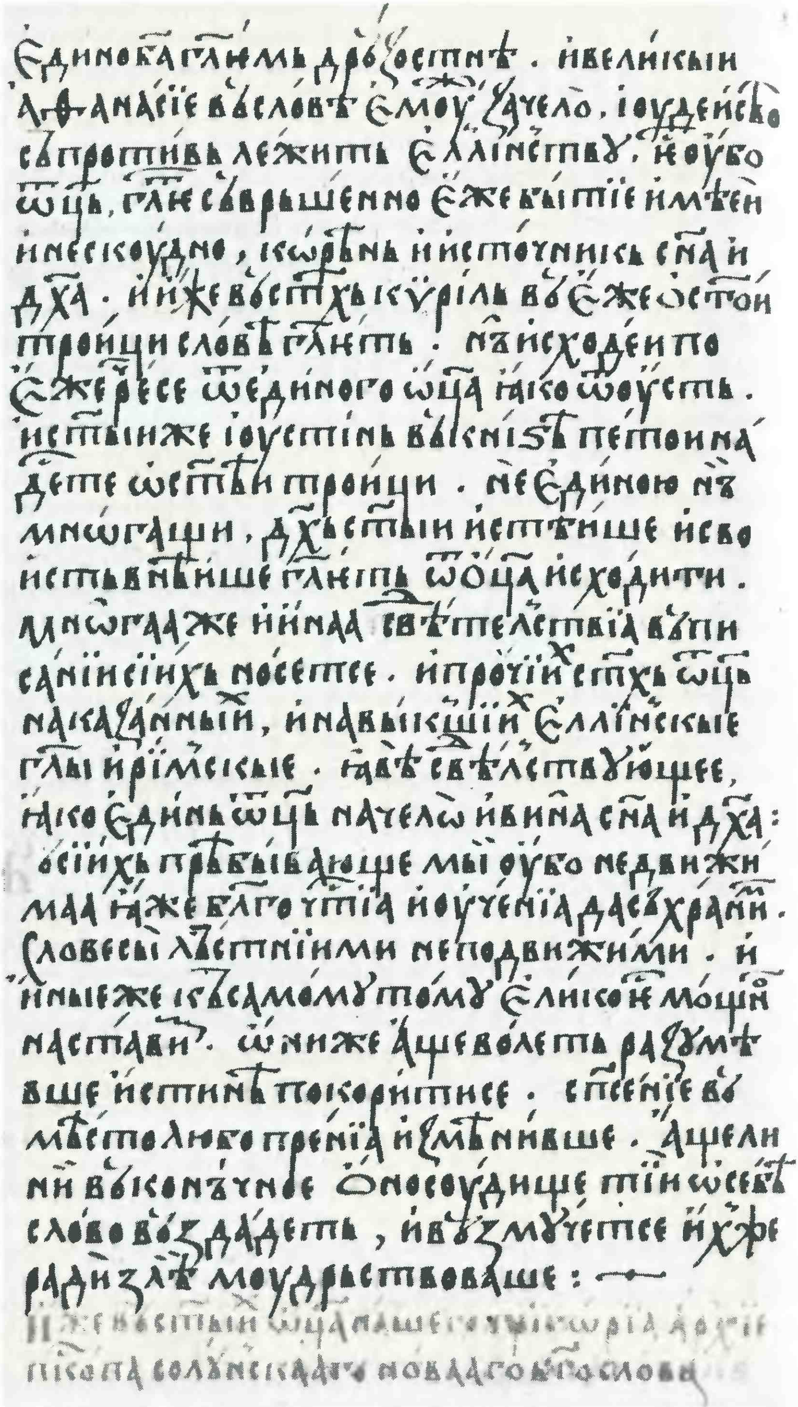
славим. равнѣ же ѹбо ꙗко вьсѣх единѡ начело прьво ѿ никогоже вьсачьскаа. а понеже единьсглетсе сн҃ь ѿц҃ꙋ единосѫщьствьнь, посиневрѣменни и равнѣ сн҃ь ѿц҃ꙋ имать, тако же и дх҃ь свѧтыи, понѥ ѿ обоима единосѫщьствьнь. ꙗко единьска не имать единь кои трѣбе съставлени, а иниже кои сїе имать, сїе начрьтательно ѥ състава. аще ѹбо непосрѣдьствьнѣ ѿ обою исходить, или вьсаꙗко ꙗко ѿ иного источника почислѣ, или ѿ двѣю. аще ѹбо ꙗко ѿ единого почислѣ источника с҃ть ѿ ѿц҃а а ѿ сн҃а дхь происходить, бѫдеть единь почислѣ произлагаеи. тѣмже бѫдеть ѿць и сн҃ь единь почислѣ произложитель и виновьнь с҃тго дх҃а. единь ѹбо ѿц҃а и сн҃а състава. и погоубисе вамь троица въ двоицꙋ опрѣлиенна. еже бо ѿ быти произложители и виновна ꙗвительно ѥ състава, понеже сн҃ѣ и дх҃а. аще ли же ꙗко ѿ двѣю почисль источникꙋ ѿ обою непосрѣдьствьнѣ происходить. двѣ прьвѣє начелѣ бѫдета, несоуще единѡ подрꙋгымь. поѥже бо начело ѿ не приключаетсе емоу по ѿцемь быти. еже случашесе, иже тѣмь ѿ ѿц҃а дхь прѣлагають. аще ли же не ꙗко ѿ единого почислѣ источника, ниже ꙗко ѿ двѣю непосрѣдьствнѣ ѿ обою дхь, происходити гл҃ють.

нъ ꙗко ѿ единого сѹщьства и естьства,
боудеть єдинъ произложитель и єди
виновнъ оба, понеже единоестьвныи
и єдиносѹщьствныи, и подобаше и дх҃ъ
стыи имати сїе, и быти виновна и про
изложителѧ иного нѣкоего едино е
стьвнаа састава. понеже бо сн҃ъ ѿ оц҃ѹ
гл҃етсе единосоущьственъ. сїа не прѣ
лѣннѣ имать и дх҃ъ стыи. тѣмже или
не единосоущьственъ ѿ оц҃ѹ и сн҃ѹ, понеже
ни единого единоестьвнаго састава
виновны е, или единосѹщьственъ, и трца
ни к томоу пребываеть трца, нъ четво
рицѹ и петорицѹ, паче же въ бесчисленаа
исходить. не оубо ꙗко ѿ единого сѹщь
ства и естьства ѿ обою происходить.
ще прилоучаетсе или не быти та тогоже
соущьства, или и ѿ себѣ происходити.
ще аще подобаеть и сна быти виновна
понеже ѿ оц҃ѹ единосѹщьственъ, подобаеть
и дхоу стмоу сїе имати. понеже обѣма
единосѹщьственъ, и не инъ и инако нъ
ꙗко такоже и тѣхже быти виновнъ, и
три виновна быти. тѣмже понеже оц҃ъ
виновны е сна и стго дх҃а. ового оубо ражда
телнѣ, овоже исходителнѣ, подобаеть оубо
тѣхже подобнѣ, и сна и дх҃а быти виновна.
сїе же немощно е. сице оубо и ины где
аще прибѣгнѹть слово тѣма внѣ прикла

и истіни

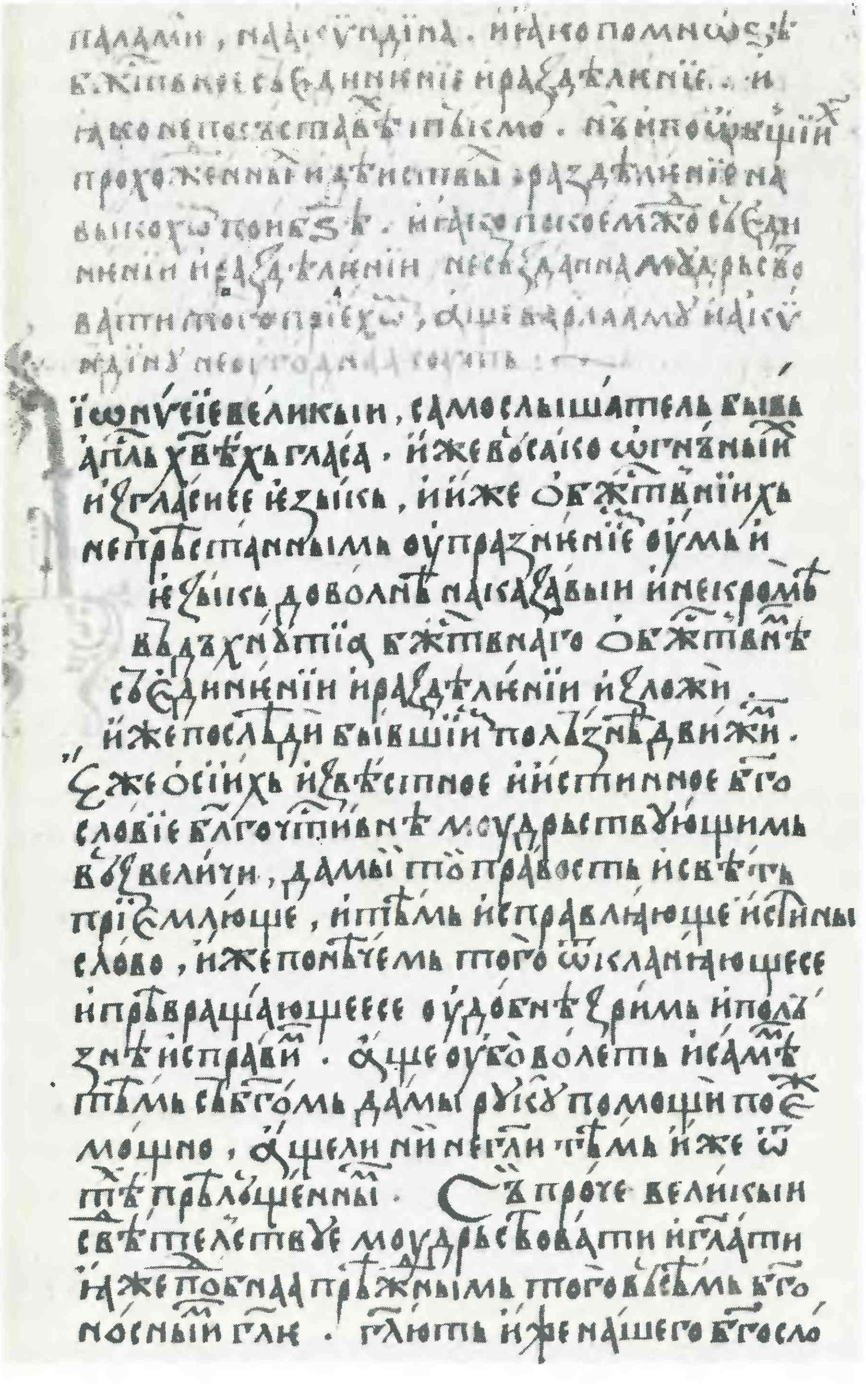
дство при хо́дить. на́мже иже ѿ єдино́го
прьвадаго на́чела вино́вставна непосрѣдьствь
внѣ пройзводещїи, неимѣють поисхачати
послѣдьствѹемо безмѣстїе. пакы ѹбо вь
прошьстѣ, иаще и тьма слово мѹдрости
совѣщаютми. со ѹбо тьи совршеннь
и неѹлишеннь. ѿ оца дхь стьи имать
битїе, или несьвршеннѣ. нь сїе зѣло
злославнѣ мнитсе и мыслѣмь непрїемно.
Ашели же сьвршеннѣ, коесло́во или что
понѹждаеи пакы и ѿ сна исходити. Е
ѹбо снѹ доволѣти ѿ оца рожденїе, дхѹ же
недовлѣти еже ѿ единого оца исхожде-
нїе. Елика бо аще рещи иако нѹжна есть
исходити и ѿ сна дхь, вьса прилична
бити глатисе иако снь раждаетсе и ѿ стго
дха, понѥ и оба совршеннѣ ѿ тогоже
битїе имѹть. Ѿ прїидѣтесе ѹбо нами ста-
ньте и тлѣнїю прѣда́вше прѣльщенїе,
Единого ба исповѣдите. ко единомѹ ви-
новномѹ, снь и дхь вьзводими. сладостно
е еже побѣждати, нь вь нихже не бѣд-
ствѹеть еже сьгрѣшати. бѹдетьствѹеть же
вь нихже благочьстивое ѿлагаетсе, и ѹ-
ченїа добрѣ имѹщаа разстлѣваютсе.
странна же нѣсаа ѿдѹсавые мыслы при-
лагаютсе. побѣждатьсе прочее и деже
дши погибѣль прѣлежить и бь ѿтѹжде-
нїе чьстнѣише. вьсьни да дрьжитсе раздѣ

лениіе и дасьбраниіе вьмѣщаетсе. ѡвоже
ѥдино вьмнѡгаа раздѣлꙗѥ, ѡвоже иаже
скоуита ꙗвествьныими сьбираѥи. здеже
ѿчьскаа неоуказателескаа словеса ѥже
и звѣстьное вьвась да имꙋть. Сѥсибѡ
и паче прѣславныи ѡ ѥже стго дха исхо
женїи тоуже славꙋ имꙋть. И бо вели
кыи діѡнусіе источникь бжьствьныи,
и ѥдинь источникь ѿца сна и дха ꙗвлꙗѥ.
такоже и чюдотворца григѡріа вьнѥже
ѡ вѣрѣ словѣ зрим глюща, ѡщебово
просить кто глѥ, како ѥдинакь, поне
кань ѥсть, глемь ꙗко начелны словѡ, по ѥ
диноначелѡ ѿць. И бгословже григѡ
ріѥ вьсьдѣ вьсвоих словесе, ѿца ѥдиного на
челѡ и виноу сна и дха славить. Когда оубо
двоточителную блгть и соугꙋбнꙋю,
ѿ ѥдиного источника ѿца сна и дха глѥи.
Когда же на ѥдиного виновнаго ѿца и ѡба
виновествьна глѥ вьзноситсе. И нусскыи
бжьствьныи григѡріе вьѥже ѡ бжьи имени
словѣ сїа глѥть. Дхьже иже ѿ ѿчьскаго
исходеи сьстава. Того бо ѡ ради ре и дхь ѥсть,
ѡ не словоуѥсть, да ѥже исходителное свои
ство ѿцꙋ ѥдиномꙋ оувѣритсе. И такы
вьтомже ѥдинобо лице и тоже ѿца,
ѿ негоже снь ражаетсе и стыи дхь исхо
дить. Того ради оуже и истиннѣише и ѥдиного
виновна саи же ѿ того виновествьными



Єдино бга глнемь дрꙋзостнѣ. и великꙑи
Аѳанасіє въ словѣ ємоу зачело. іоудеиско
съпротивнъ лежить єллінствꙋ. но оубо
ѿць. глеть съвршенно єже бꙑтіє имѣєи
и несъкоудно, ксѡрвнъ и источникъ сна и
дха. и иже въ стхъ кѵріль въ єже о стои
троици словѣ глеть. нъ исходеи по
єже рєсе ѿ єдиного ѡца ıако ѿ оусть.
и стꙑи же іоустінъ въ кнзѣ ѕ҃ѣ петоина
дете ѡ стѣи троици. не єдиною нъ
многащи, дхъ стꙑи и стѣише и сво
и стльвнѣише глеть ѿ оца исходити.
многаже и нина свѣтелствіа въ пи
саніи сіихъ носетсе. и прочіи стхъ ѡць
наказанныи, и на вꙑшкшіи єллінскые
глы и рімскые. ıавѣ свѣдѣтелствоующее,
ıако єдинь ѿць начело и вина сна и дха:
о сіихъ прѣбывающе мꙑ оубо недвижи
маа ıаже благочтіа и оученіа да съхранї.
словесꙑ хрстінїими неподвижимими. и
иныеже къ самомоу томоу єлико є мощи
наставим. ѿ ниже аще волеть разꙋмѣ
вше истинѣ покоритисе. спсеніє во
мѣсто любопреніа измѣнивше. аще ли
ни въ конечное ѡносоудище тін ѡ себѣ
слово въздадеть, и възмоучетсе их же
ради злѣ моудрьствоваше: —

Иже въ стꙑхъ ѡца нашего грігоріа архіе
пископа солоунскааго новааго богослова



паламы, на акиндіна. и ꙗко по мнѡѕѣ
бжтвнѣ съединненіи и раздѣленіе.. и
ꙗко не постиже стадѣ и пасмо. пꙗ и по оуравшіи
прохоженнаѧ и двѣ нестины раздѣленіе на
высохѡ тонѣ ѕ к. и ꙗко ни коемъжо съеди
неніи и раздѣленіи не сказанна мудрьско
вати того ѡт прѣехѡ, аще варлааму иакі
ндіну не боуго дамаа смити

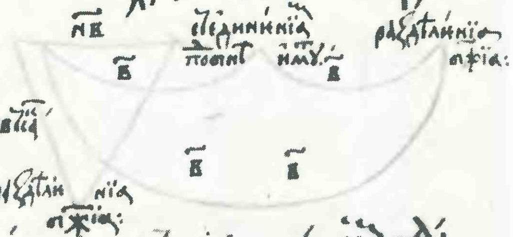
Іѡаннъ оубо сіе великыи, самослышатель быва
аггль хвѣхъ гласа. иже въсако ѡтгнаныи
и възгласнѣе езыка, и иже ѡ бжтвеніихъ
непрѣстанныимъ оупражненіе оумъ и
езыкъ доволнѣ наказавыи и не кромѣ
вдохнвенія бжтвнаго ѡ бжтвнѣ
съединненіи и раздѣленіи изложи.
иже послѣди бывшіи полезнѣ движени.
еже ѡ сіихъ изрѣченное и истинное его
словіе благочестивнѣ моудрьствующимъ
възвеличи, да мы то правость и свѣта
пріемлюще, и тѣмъ исправляюще истинны
слово, иже по малу тѣмъ того ѡтсланяющесе
и превращающесе оудобнѣ зримъ и полѣ
знѣ исправи. аще оубо волеть и самѣ
тѣмъ свѣтомъ, да мы роуку помощи подѣ
мощно, аще ли ни не глаголи тѣмъ иже ѡ
тѣ прѣлщенныи. Съ проче великыи
свѣтелствоуе моудрьсковати и глати
иже по бжтвнаа прѣжнымъ того всѣмъ его
носныи глаголъ. глаголють иже нашего бгосло

внаго прѣданїа сщенно побници, съєди
ненїа бжтвнаа, іаже прѣнеиз реннаго
и прѣнедовѣдомаго прчастїа. съкро
веннаа и неисходимаа прѣвыше сѣдалища.
раздѣленїа же іаже благоподобнаа бгоначе
лїа произшьствїа же и іавленїа. и глють
сщенныи словесе послѣдующе, и реннаго
съєдиненїа особнѣ, и пакы раздѣленїа
соуть нѣкаа особнаа и съєдиненїа и ра
здѣленїа. и пакы ѡуще же и бжтвное ра
здѣленїе и, благоподобное прошьствїе,
съєдиненїе бжтвное прѣсъєдиненнѣ
себѣ благостїю оумножає и многѡ оусоу
гоублає, съєдиненна оубо соуть по
бжтвном раздѣленїи неоудрьжимаа
прѣподанїа. осоущьствїа. оживленїа.
моудротворнаа. и ина дарованїа. благи
виновные въсачьскы. поихже ѡ приобщь
ствующїи въспѣваютсе іаже неприо
бщнѣ приобщьствуемаа. и понѣкои сїихь
съєдиненїи и раздѣленїи, єлика въ всло
весехь бгоподобные вины ѡбрѣтохомь,
въ кнізѣ бгословнѡ поизъображенїи
особнѣ о коемжьдо прїєше, єлико по силѣ
изложихѡ. оубо великыи дїонусїє
сице. и сїе реннныи приложь. іако пак
мы бжтвнаа и съєдинати словѡ и ра
здѣлати тъщимсе, іако самаа та бжтвна
и съєдиніаютсе и раздѣлаютсе —

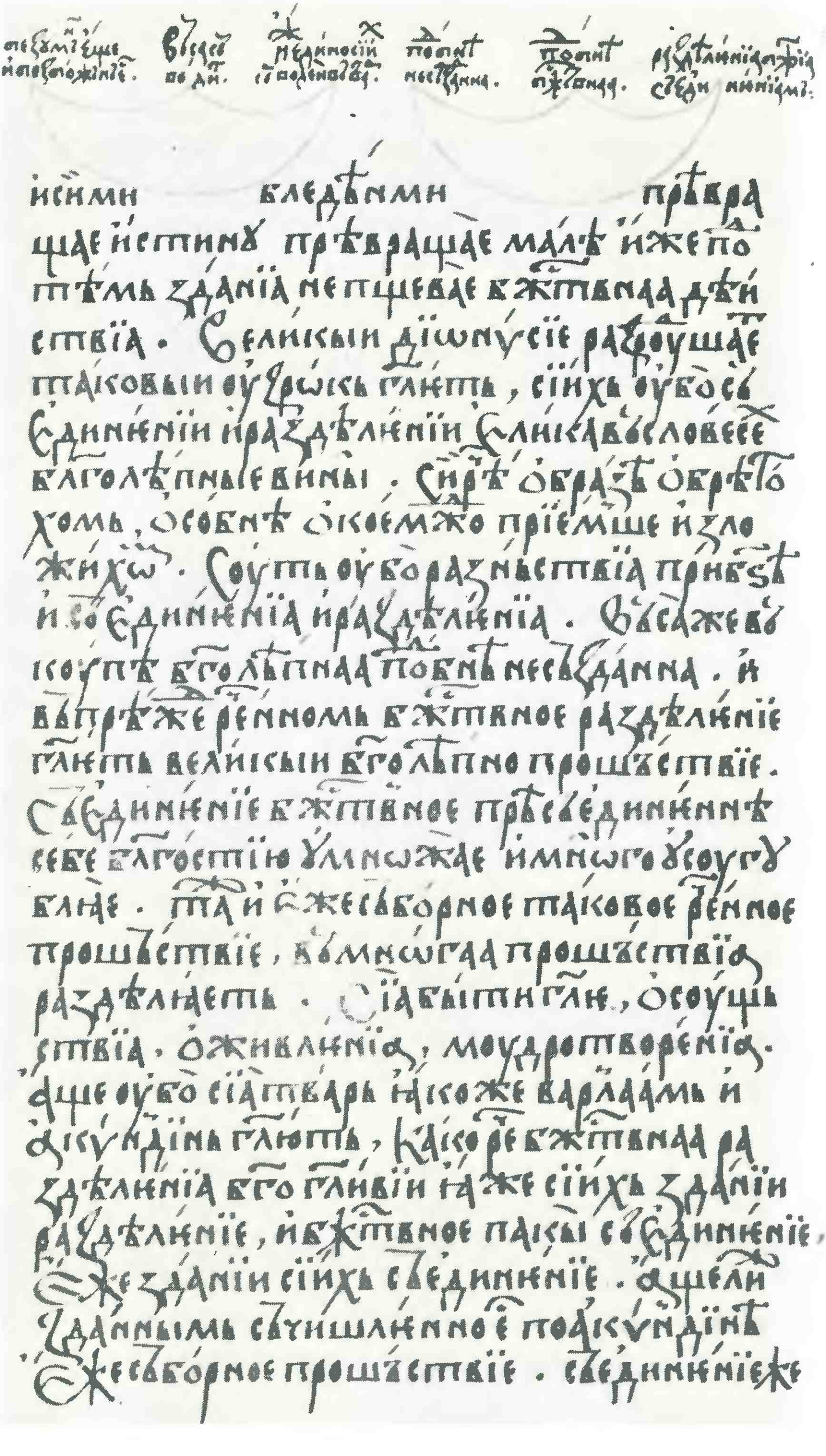
арлаамъже и акиндинъ, не сице глаголютъ.
ни же сице съединяатисе и б҃жьственыи и ра-
здѣляатисе, якоже бг҃оносніи бг҃ословы
заповѣдѣваютъ. нъ якоже арїи и еүно-
мїе и македонїе, оуѕрωка ради еже на
съставѣ раздѣлениа, създаннаа и не-
зданнаа съвѣсоуще б҃жство. Сице сии дово-
лнѣ оуѕрокωм ради раздѣлениа обьщии
происхоженнѣи, въсѣ създанна и несъзда-
нна раздѣляютъ б҃а. И якоже ωны
яже не злоучьствоующее поравнω тѣмь
образъ, нъ и потребе съставѣ несъзданна
въдоуще б҃а трїбожникы глаахоу, яко
три дарекоу несъзданные почитающе б҃гы,
болшего и мьньшего, самы тїи сїе стра-
жюще якоже поистинѣ, сице сїи доволнѣ,
двѣ б҃а б҃жствѣ глаголюще създанно и несъза-
нно, и соущьство оубо б҃жїе вышьшее
б҃жство яко несъзданно, а здѣ якоже обьщее
прошьствїе и дѣиство бг҃олѣпное и б҃жьно
б҃жство мьнше яко създанно глаголюще, то
иже непоравнω тѣмь ωбразъ хотѣщїи
нечьствовати, нъ и посоущьствѣ и посо-
ставѣ, и побг҃олѣпны дѣиствы и про-
шьствы несъзданна быти мѫдръствоу-
ющїи б҃а, на ни въпїютъ яко двѣ несъ-
зданнѣ б҃жствѣ глаголющїи, выше и ниже.
нъ арїа оубо и еүномїе не въсѣ б҃жьственые
съставѣ не тъщевааху създаннѣ. варлаамже

наіскꙋ́ндінь въсѧ́ко лѣ́пна ѿсѫщьстваѧ́внагѡ
бж҃тва пришествїа и дѣ́йствїа, въ тва́рь
сводеть. Величайшаѧ ко ересей собра́
вше въ ѥ̈дино, и еже оубо арїевꙋ лꙋка́
вомꙋ раздѣленїю его, корное савелїево
оусꙋтанїе сътриѣсꙋпивше, и ꙗкоже нѣ
кои халдейскы и стльпъ създа́вше, да
прїимѣмь приказани ѿ истинныѥ повѣ
сти, паче же и ѿ оного стльпа лꙋка
внѣйшїи създавше. Сїи оубо въмѣсто
каменїа ереси свезꙋють лꙋкавїе, тако
вааго оустроивше, на вьса находеть
дѣйствїа бжїа. Когда оубо сїа въ тварь
сводеще, когда же смѣшающе сꙋщь
ство бжїю и неразньствовати бжтвъ
наго сꙋщьства несъзданное дѣйство
глюще. И ѿ въсꙋ раздирающе еже на
общїи дѣйствии и пришествы бара
зделенїе, длъжно е по бѫстрїетїи намь
ꙗже по бже бгословлены великымь,
и добрѣ раздѣлити коеж по единка сила.
И ꙗже ѿ сихъ ꙗвлѧѥмы длъжнѣ повинꙋ
тисе. Ꙗко ѿ неоуказателны и самовѣ
рны начель сихъ великаго словесь. Ѥже
нам такови длъж вѣрнь оучитель. И ѿ
сего преславнаго и наоучившаго сїемꙋ Іе
рѡѳеа поклада, и сїа начела и стїхїе его
ѳеословїа црковь наоучи. Сего ради нѣкаа
его словеса въ своих Дїонѵсїа стїхїина

бгословествїа именоваше. по рєчєнїи бо
ѡ съєдинненнѡ и раздѣленнѡ бгословїи
глеть; Сице мы бжтвнаа и съєдиннѧти
словѡ и раздѣлꙗти тщимсе. не бж
ствнаа и създаннаа. Какоже сице. ꙗко
самаа та глеть. несъзданнаа. и съєди



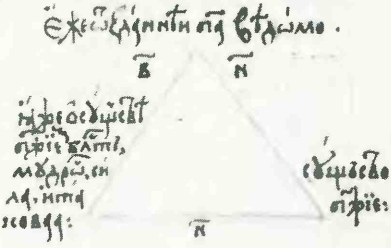
нꙗа хсе и
раздѣлꙗа
хсе, неса
зданїа и бѣ.
тобѡ ѹгора
здѣленїа бжїа, и бъсъєдинненїа по
бнаа имоѹт и несъзданна соуть. понеже
съєдинненїа несъзданна. и ниістоже бго
моудрьствоующїихъ създанно рєть нѣкое
таковїи раздѣленнѣи, варлаамѹ и аки
ндїнѹ повинѹвсе. да не съведеть въ зданїе
и съєдинненїе подобное томѹ. тачеже да не
въ съєдиненьмь покажеть създаннаа и
бжтвнаа съєдинненїа и раздѣленїа. въ
кѹпно съчетаннаꙗ бо соу, и съвокъ єдинителнѣ
бо рєсе ѡсїи єже бжтвнаа быти. ꙗко
по бжтвѣ ни єдино разньство имоуща
къ дроугъ дроу. нъ да акѵндїнѹ оудобнѣ є
разроушити таковое свѣтелство. глю
не рєщи великыи съєдиннїе и размѣшенїа
бжтвнаа, нъ смѣшатисе и размѣшатисе
бжтвныи. Сице оубо и бъ дѣиствова
ти глеть нъ недѣиство имѣти.



отъ самѣхже и от бжтвоживнѣ. вь седмо по дх. и неединосꙋщнои и отедино бжтва. попоут несъзданна. попоут пожданна. раздѣленїа бжтвнаа съеди неніемь:

и҆ѥнми блєдѣнмин прѣвра
щаѥ и ѥстинꙋ прѣвращаѥ малѣ иже по
тѣмь зданїа не тщеваѥ бжтвнаа дѣи
ствїа. Великыи дїѡнусїє раздроушаѥ
таковыи оу словесь глеть, сїихъ оубо сь
ѥдиненїи и раздѣленїи сланикабословесеє
благолѣпныѥ вины. Сирѣ образъ обрѣто
хомь, особнѣ от коегождо прїемше и зло
жихом. Соуть оубо разнаствїа прнбѣѕѣ
и со ѥдиненїа и раздѣленїа. Въсаже во
исоуть бголѣпнаа побнѣ несъзданна. И
въпрѣжеренномь бжтвное раздѣленїе
глеть великыи бголѣпно прошъствїе.
Съединенїе бжтвное прѣсъединеннѣ
себе благостїю оумножаѥ и многосоугꙋ
блнаѥ. та и от жесаборное таковое реченное
прошъствїе, къ многаа прошъствїа
раздѣлнаѥть. Сїа быти глеть, ѡсоущь
ствїа, ѡживленїа, моудротворенїа.
аще оубо сїа створь и якоже варлаамъ и
акиндїнь глють, якоже бжтвнаа ра
здѣленїа бго глаголю и гаже сїихъ зданїи
раздѣленїе, и бжтвное пакы съединенїе
же зданїи сїихъ съединенїе. аще ли
зданнымь съчишленное по акиндїнꙋ
же съборное прошъствїе. съединенїеже

несъзданно оумножае себѣ благостїю прѣ
съєдиненнѣ, Якоже оубо не несъзданно єго
є благость, не тѣ же показаше гл҃ати быти
и съєдиненїе и раздѣленїе. нъ несъзданно
и създанно нъ приложь его гл҃ивыи ꙗко єже
прѣсъєдиненнѣ и єже себѣ въ благости
оумножае и многоусоугоублае, несъзда
нно показавыи соуть съєдиненїе и раздѣле
нїе. самобо себѣ раздѣляєть и много
оусоубляєть. нъ приписаютъ иже бж҃ственаа
прошьствїа твари гл҃ющеи недобрѣ, въ
многоусоугоублении сїе многоусоугу
бляєтисе боу, єже ѿ того приведенїемь
многыє твари ꙗко тѣ показаєть гл҃ати,
ꙗко не зданїа прошьствїа по ихже многоо
оусугоубляєтсе бж҃ство. нъ ꙗже прошь
ствїи сїихъ накончанїа соузданїа. при
веденїемже сїихъ прошьствїа бж҃їа по
знаваема бише
намь. ѿзданнѣ
ибо, несоущаство
бж҃їе, нъ сила и
дѣиство иже оу
имоущїи ꙗвлена

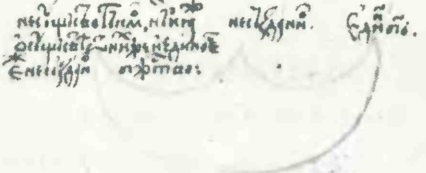


бываєть. что бо разоумѣвае ѿзданнѣи,
ꙗко съдѣтель сїихъ бъ. ѡще ли же съдѣ
тель таковы, и єже благъ, и мудръ, и силнъ.
и по сїи разоумѣвае ѿ твари того бга, нъ не
по соущьствѣ. по є и павль наоучина.

ꙗко ꙗже невидимаа бо̃у ѿ сьзданїи мира,
творенми разꙋмѣваемаа зрѣтсе. и присно
соущнаа его сила и бжтво. еда ꙋбо соу
щьство бжїе творенми разꙋмѣваемо
зритсе, никольже. сїе бо ѥже варлаа
мова и акꙋндїнова безꙋмїа не. ниже сїи
прѣже еꙋномїа бѣшенїе. иже бо прѣже
сїихъ по бнѣ тѣ ѿ сьзданїи ни единно инно,
на самото слово писанїе разꙋмѣватисе
соущьство бжїе. бжтвный же апль не
такого глеть, прѣмдоутиво бо ꙗко еже бга
вѣдомо ꙗвленно е, и показавъ ꙗко не инно
что паче вѣдомаго сїего бга ѥже ꙗви вьсѣ
оумъ имоущїи сѧ, та на несе, ꙗже бо не
видимаа того ѿ сьзданїа мира творенми
разꙋмѣваемаа зрѣтсе. Вѣдомо же бга
что е сице на вышенѣиши. бгоноснїи ѡци
тлъкꙋюще глю. бга ѡвое невѣдомо; си
рѣ соущьство его. ово же вѣдомо, сирѣ
вьсѧ ꙗже о соущьствѣ. ѥже е блго есть,
моудрость. сила, бжтвное, рекше величьство.
ꙗже и невидимаа павль глеть, разꙋмѣ
ваемаа же творенми. ѡнаже ѿ сьзданнѣи
о соущьствѣ бжїемь разꙋмѣваемаа сїа.

несьзданна: ѿ сьзданїи разꙋмѣ ваего тсе: то е соущьства бжїи. сирѣ мдро, сила, и проча: Ꙗко бо хвль
такы сь
зданїа сице ꙋбо бъ
единнѡ бжтвѣ несь
зданнѡ, единна несьзданьбъ, ꙗко не посоущьствѣ

тькмо несъзданъ
ѥ, ѥже съвсѣма не
разѹмѣваемо, нъ
и по томѹже о̑сѹща

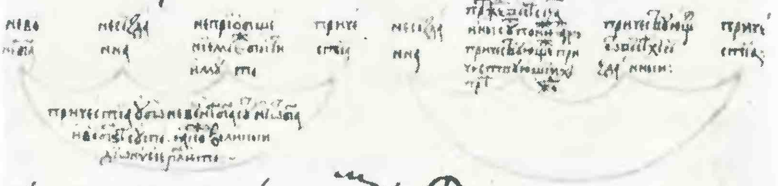


ствѣ. ıаже разѹмѣвают се по бж҃ствном̑ павлѹ ѿ зданїи. Варлаамже и акиндїнъ ıаже невидимаа бж҃їа ıаже ѡ̑ сѹщьствѣ сѹщаа бѹ, ѥже благость, ѥже мѹдрѡ̑, ѥже сила, ѥже бж҃ьствнителство рекше величьство, и подобнаа сии създанїа гл҃ють, понѥ о̑сѹща ствѣ а не сѹщьство сѹть. оумь ѹбо неимѹщеи ѿ творенїи ба разѹмѣти и видѣти ıаже о̑ сѹщьствѣ бж҃їемь невидимаа ба ѥдиного сѹщьство крѣпце быти, и ѥдино несъзданно сѹщьство бж҃їе. и сице раздѣлıають ба о̑каанніи въ създанно и несъзданно̑. и оучеть безѹмнѣ неразлїчьство быти несъзданное сѹщьство, и несъзданно дѣиство. то ѥдино быти глаголюще несъзданно и превышьше ıако несъзданное бж҃ство, въсаже ıаже о̑ сѹщьствѣ дѣиствїа, бж҃ство създано. не двобожїю тькмо попадающе, нъ и безбожїю. дѣиствїемь бо ѹбо ни бж҃ствное сѹщьство въводеть. о̑ѹдаѥже ѿмѣстатисе тѣмь разнаствѣ онѣхъ, ѥдино дрѹгыимь разараютъ сїа. Како ѹбо ѹвѣде ба иже вѣдомое того неразѹмѣвающе ѿ творенїи, нъ когда ѹбо сїа сѹщьство глаголюще, когдаже твары. нъ бо можно

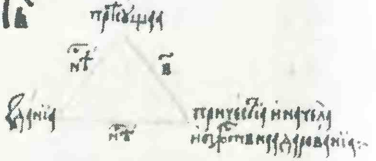
раздѣлити силѹ и дѣиство ѿ дѣиствѹю
щаго ѥства поѥже създанно и несъзданни.
аще и ѡбразомь инѣмь различествѹють то.
сего ради и ѥже създанное поющи дѣиство
създанно нарицаеть ѥство. ѿ сего
ꙗвлѣнно ꙗко и бжтвеное ѥство въ създаніе
сводить варлаамь и акиндіинь. и сѹще
ство паче же и къ въплъщенію члвка. ѥдинно
ѿ стхь глетсе ѥже несъзданно. ни ѥди
ного бо быти несъзданно ѿ стхь оустраа
етсе. Сиже ѹбо ѿ иконачнаго безѹміа
видѣвше на иконтаніа бжтвены дѣиствь
ѿ дѣиствы ѡслаблѧютсе. Великыи
Діѡнѵсіе во, ві. ст҃ы книга въсп҃ваеть
сіа. не бо ст҃аа ща глаголема нъ назнаме
емаа ѿсихь въсп҃ваеть. ст҃а глеть, по
ниже и бжтвеное — създанно — дѣиство несъ — ѹщество тер.
раздѣленіе и блго
лѣпное прошествіе,
съединенна же ѹбо
соѹ по бжтвено разд — разѹмѣніе акиндіина и варлаама
лѣніи неѡдрьжимаа прѣподаніа. прѣпо
даніа ѹбо здѣ высоѹпѣ съпріемь всѧ про
шествіа и дѣиствіа бжіа наре. при
ложиже ѥже неѡдрьжимаа быти сіа,
да не възнепщѹеть кто сіа на иконтаніа,
рекше ѥсо ѥгоже соущіи соущьство. и лично
вствьныи живот въ живы. или ѥже
словесныи и оумныи вонне сѹще слово и ѹмь,

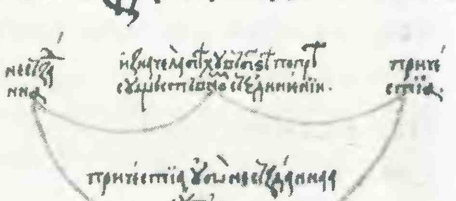
Каісо бо боуть сїа прибѕ҃ѣ и несѡдръжимаа
съꙁданнаа соуща. Каісо же бж҃їа неѡдръжи-
маа прошьствїа и прѣподанїа ꙁданїа ѥже
неѡдръжимаго прѣподанїа ѥствнѣ ѥ,
въ прѣподающомꙋ, по ѥже присвѧтѣ
ꙁрима. Ѿходе же велиціи исчишаше
прѣподанїа сїа почести гл҃е бо, ѡ сꙋщьствїа,
ѡживленїе, моудротворное, и инаа да-
рованїа бл҃гти несъꙁда ѥствн҃ ѥ прѣподанїа неѡдръжимо ѥстнѡдръжимо
нии ѡ̑ ѕ̑ ѥ: прѣ поданїа: ѡ ними прѣподанїи ѥствнѡ ѡ том:
виновные ѡ҃есать
сїаі, поихже ѿ при-
ѡбщьствоуемы въсп҃ѣвають се иаже непрнѡ-
бщинѣ прїѡбщьствоуемаа. Кога сїа; ѡць
ѥна ѥстьи дх҃ь. Въсп҃ѣвають се прочее сїа
ѿ бг҃о словць ѿ прїѡбщьствоуемы, сирѣ
ѡнимоущїи ѥже быти прїѡбщенїемь,
сїа же соуть ꙁданїа. нж и ѿ прїѡбщенїи
рекше прѣподанїи. иже непричестїемь
имѣють бытїе. не бо боуть причестїа
на причестоуемыи ащели же не ѥже при-
честїемь бытїе имоуть, ни съꙁданнаа
соуть несоущаа же съꙁданна ни вънѣ ба
соуть. нж ѿ того и въ томъ соуть, по ѥже
ись велиціи гл҃е. нж тькмо оубо посоущь-
ствѣ, и по трѣх сьставѣ и раꙁдѣленїи
несъꙁданнои бжство, нж и пораꙁдѣленїи
прошьствїи си и дѣиствьвь. иже приче-
стїа соущїи соу, нж не по прїѡбщенїи ѥ
быти ималоуть. Аще бо причестїемь при

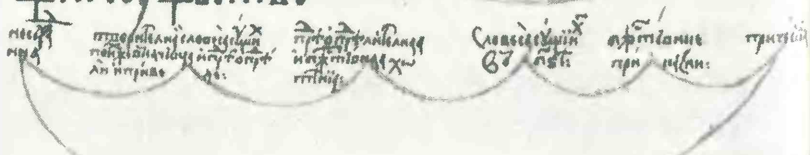
честїе еже быти имать, и само оно пакы
иннѣмь причестїе сїе възимѣеть. и онѡ
пакы причестїе е

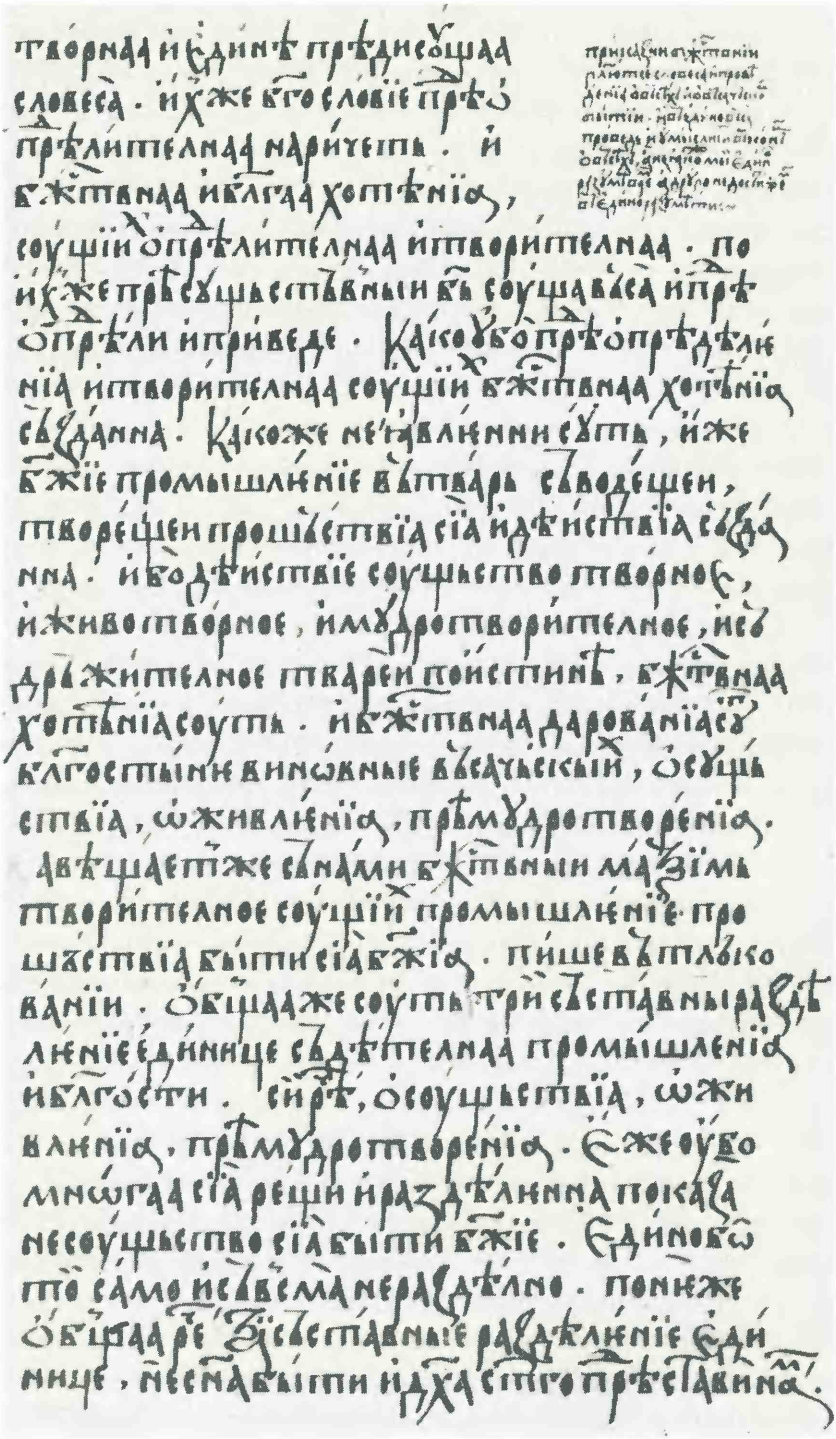

несоущина
непрїобщи
причестїа
несоущина
причестїа
причестїа бо

иннымь причестїе имать
бытїе. и сїе безмѣрїе.
ще еже причествꙋем
причествꙋющїи нꙋжно
прѣво быти. причестїа же причестꙋютсе
ѿ твари всѣх. проче и прѣже соуть твари
тожеже рещи несъзданна соу. и юже на
едино ѿтвари прѣсꙋщее. причестїа же
сїа и начела и божественаа дарованїа, аще и
соуща именꙋеть, нъ и прѣсоущїи быти
во многы словѣх великый дїонусїе глть.
нъ и приказни соущїи быти тъ глть и зна
чела соуща вобѣ ѕ к по прѣсꙋщьствнѡ съ
единенїи. Какоубо създанїа таа. по сїи
хже и что
сїе приказни
оуче наносить,
ꙗже вобѣ ѕ к соу
щїи соущьство


прѣсꙋщее
Бытїе
причестїе и начела и божественаа дарованїа


несоущина
причестїа
причестїа бо несъзданнаа соуть:


несоущина
причестїа

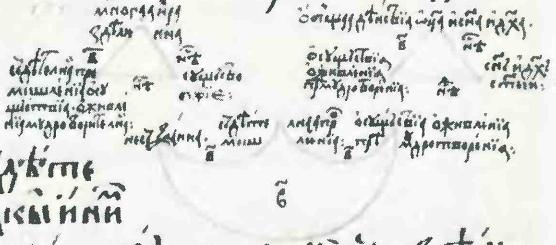


творнаа и єдинѣ прѣдисоущаа
словеса. ихже бг҃ословїе прѣдѡ
прѣдѣлителнаа нарицетъ. и
бж҃ственаа и благаа хотѣнїа,

при сѣзани сѫжтванїи
ра[illegible] соущаа и проѡбра
денїе ѡ ѡц҃ѣх и ѡ [illegible]
бытїи. и ѡ [illegible]
провед[illegible]
[illegible] и єдин
[illegible]
ѡ єдинѣ [illegible]

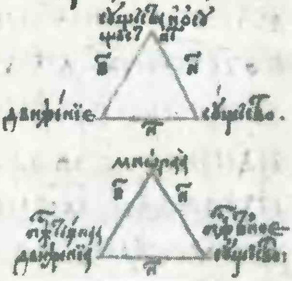
соущїи ѿпрѣдѣлителнаа и творителнаа. по
ихже прѣсоущьствныи въ соущаа вьса и прѣ
ѡпрѣдѣли и приведе. Ꙗко оубо прѣдѡпрѣдѣле
нїа и творителнаа соущїи бж҃ственаа хотѣнїа
създанна. Ꙗкоже неꙗвлѥнни соуть, иже
бж҃їе промышленїе въ тварь съводещи,
творещи прошьствїа сїа и дѣиствїа създа
нна. ибо дѣиствїе соущьство творное,
и животворное, и мудротворителное, исо
дръжителное твари поистинѣ, бж҃ственаа
хотѣнїа соуть. и бж҃ственаа дарованїа сꙋ
благостыни виновные вьсечьскыи, ѡсоущь
ствїа, ѡживленїа, прѣмудротворенїа.
Авѣщаетже самами бж҃ственыи Маѯїмъ
творителное соущїи промышленїе про
шьствїа быти сїа бж҃їа. пише въ толкѡ
ванїи. Ѡбщаа же соуть три съставныа разд
ѣленїе єдинице сьдѣтелнаа промышленїа
и благости. сирѣчь, ѡсоущьствїа, ѡжи
вленїа, прѣмудротворенїа. Сеже оубо
многаа сїа рещи и раздѣленна показа
несоущьство сїа быти бж҃їе. Єдино бо
то само и вьсѣма неразделно. понеже
ѡбщаа рече трїє съставные разделенїе єдин
нице, несна быти и дх҃а стг҃о прѣставинна.

ни єдинъ бо сїю дѣиствїи трех общенъ,
понеже не тъкмо промышленїа сїа бжїе
и благости нъ и содѣтелнаа, показа быти
несозданнаа. Общели убо и содѣтел
ствѣемо
будеть єже
содѣтелно.
протчее и ини содѣте
лныи и ѡно паки ины и ини
содѣтелствуемо будеть, и сїе въ безмѣрїе.
ѧже бжїа убо пришествїа и дѣиствїа
и пр(е)даниа. о сосуществїа, ѡживленїа,
премудротворенїа, и єлика сицевыи подобнаа,
промышленїа и благостыни суть несозданнѣ
бжїе. и сама сїа самъ бгъ, аще и инѣ по су
ществѣ. по ѡномъ бо неразлѣленъ и непричѣ
стенъ и съвершененъ. Єдинъ бо вышнѣ сыи, и ни
єдинъ иже художныи суть благочестїа изв
стнѣ разумѣють бга ѡ существа или рекуть
когда. разумѣють же и глють вси бга по
сиыи ѿ промышленїа єго и благостыни.
понимаже в вышнихъ сии дѣлатель
виновенъ и сущїи всѣхъ. небо и много бжст
вны промыслъ развѣ єже бга к долнѣишїи
обращенїе и наказанїе и благое хотѣнїе
и по прежде всѣхъ вѣкъ. ѧко никои общїи
промыслъ хотѣвшїи быти. и того ради
касатися повремены приведе. ѧко ѿ всѣ
дѣтелнаго хотѣнїа и дѣиствїа. и вато



съставы в҆се ѥже сїихъ ради проче ѥдино
промышленїе, и ѥдина благость имиже
ꙗже долнѣишаа промышлꙗѥть и оуе͡ꙁа-
ꙗѥть бг҃ъ, не ѥдино тъкмо нъ и мнѡгаа
промышленїа, и благостыни нарицаю-
тсе ѿ бг҃ословца. Оны же на безмѣрныѥ ради
благости многовиднѣ сътвори въсачьскаа.
приводитель въсего, ѡваа оубо быти тъкмо
въсхотѣ, ѡвѣмъже ꙗко ѥже быти и имѣти
и живѡть, и ѡваа оубо оумныи имѣти
и живѡть, ѡваа же тъкмо чювьствьныи,
ѡваа же смѣшенїи, рекше чл҃ци оумнїи
и чювьствьныи, сїи же словеснїи и оумнїи
ѿ того прїемше живѡтъ, въ ѥже ꙗко томоу
волнымь маниѥмь ѥже того ѥдиненїа
полоучаютъ и живѡть бжтвнѣ и прѣ-
ѥстьвнѣ и сподоблꙗютсе самого того
бл҃гти и дѣиствїа, ибо того хотѣнїе
бытїе ѥ соущїи, или приводимаа ѿ несоу-
щїи, или оудобраѥмаа, и сїе различнѣ. и
того ради ꙗже ꙗко въ соущїи бжтвнаго хо-
тѣнїа различїа, ѥдино ѡно промышленїе
и благостынꙗ мнѡгаа промышленїа и
благостыни и соут и гл҃ютсе. нечестнѣ
в оучестны дѣлимаа и честьвоуемаа. и
ѡваа оубо продоувѣдителнаа б҃а сила нари-
цаѥтсе, ѡваа же съдѣтелнаа и съдръжи-
телнаа. ѿ сїихъ оубо пакы повелѣ ѿ
Дїѡнусїи, ѡваа оубо соуть ѡсоущьствїа,

ѻ҆ваа же ѡ҆живленїа, ѻ҆ваа же мꙋдрово
ренїа. Коежь же сїи ѻ҆бще е҆ ѿц҃ꙋ и҆ с҃нꙋ и҆
ст҃мꙋ дх҃ꙋ. И҆ по сїемꙋ ꙗ҆ко и҆мже ѥ҆же ѻ҆на
благѡ и҆ бж҃ственнѡ хотѣнїи, ѿц҃ь и҆ с҃нь и҆ дх҃ь
ст҃ыи е҆. Соущьство творное, и҆ живо
тное, и҆ прѣмꙋдротворное дѣиствїе и҆ сила.
Слышал же еси ѿ самѣх тѣх оучещїи прно
соущна разоумѣнїа и҆ движенїа быти
бж҃їа и҆ дѣиствїа. Великааго бо дїѡнусїа,
рекшааго двизатисе б҃а ѥже вса соущьство
приводити и҆ съдрьжати всѧтьскаа ꙗвлѧе҃.
И҆ право оубо того движенїе гл҃еть, неоу
клонное прошьствїе дѣиствьвь, и҆ лꙋко
видное же, непрѣложное прошьствїе и҆ ста
нїе. Ѻ҆кроужное же, ѥже ѡ҆бращати соущаа
къ себѣ. Бж҃ственныи мꙋзїи движенїе бл҃ге
гл҃еть, въ ѥже быти соущаа съв҃ть ѥго,
и҆ прошьствїа промысла ѥго всѣчьскаа.
Ꙗ҆ко оубо ꙗже и҆ всѣ соущїи движенїа неꙗже
соущьствїа, ниже ꙗже ѡ҆ соущьствѣ,
н ꙗ соущьство бꙋдеть и҆ паче многаа таа
движенїа. Котїи бо оубо же послающꙋ вели
комꙋ, и҆ что храмъ прѣмꙋдрости и҆ ꙗ҆
въ томъ сказꙋѥ и҆ ѡ҆кроу
глаа и҆ разлата чаша
ꙗже въ тои гл҃ющꙋ
быти ѥже без наче
лное и҆ бесконечное всѣ
чьскы промышленїе.



бжⷭ҇твныи Маѯимъ паки безначелныи гл҃ю
ре ѥже в бз҃ѣ промысль, за ѥже в бл҃хоу вьсѧ
в опрѣмноѥ соущныи разоумѣнїи б҃а. ꙗже и
прѣоопрѣдѣленїа Павль ре. по нихже прнсоу
щныи разоумѣ бжїи, ꙗже бѹдущаа приводи
ти се проображаахусе. и промысль бжїи
безначелна и начела бѣ. промысла бо бѣ
ѥже хотѣти привести твар хотѣ кждо
прїѥти по разумѣвателные бл҃гости.
ꙗко убо многаа разумѣнїа, иниже по сихъ
образы соущїи, и сихъ промысль иеже
по сїемъ хотѣнїе, не сѹщьство на самаа
та а суть сѹщьство, и с того паче вь
нихже зритсе одрьжанїе с сѹщїимь, ѥже
по сѹщьствѣ ѿнюдь не одрьжимаго:

» Дїонѵсїи же паки великому пишущу вь
» словѣ ѥже о соущїи, ѿ б҃а и вь б҃ѣ и сам
» то ѥже быти, ꙗже соущїи соущїи быти з
» начелѡ, великыи по бжⷭ҇твнии Маѯимь, ꙗ
» ѿ него глеть и вь отъ ... разумы суть зрѣнїе
» побѣще хѹдожьства.
» соуть и воистинѹ пред
» зданлиенна въ томь,
ꙗкоже и в дѹши мно
гаа в оисинѣ хѹдожь
ствїа соуща, не ꙗвлїа
нна убо прѣбываю,
и бжїе вьсѣхъ по
единомꙋ коимжо.

ꙗко о хѹдожьствѣ [illegible] дѣло хѹдожьствѣ,
[illegible] ѥже [illegible]. [illegible] дѹши
многаа хѹдожьства [illegible]
[illegible] дѹши [illegible]
[illegible]
[illegible] філософ
[illegible]
[illegible]

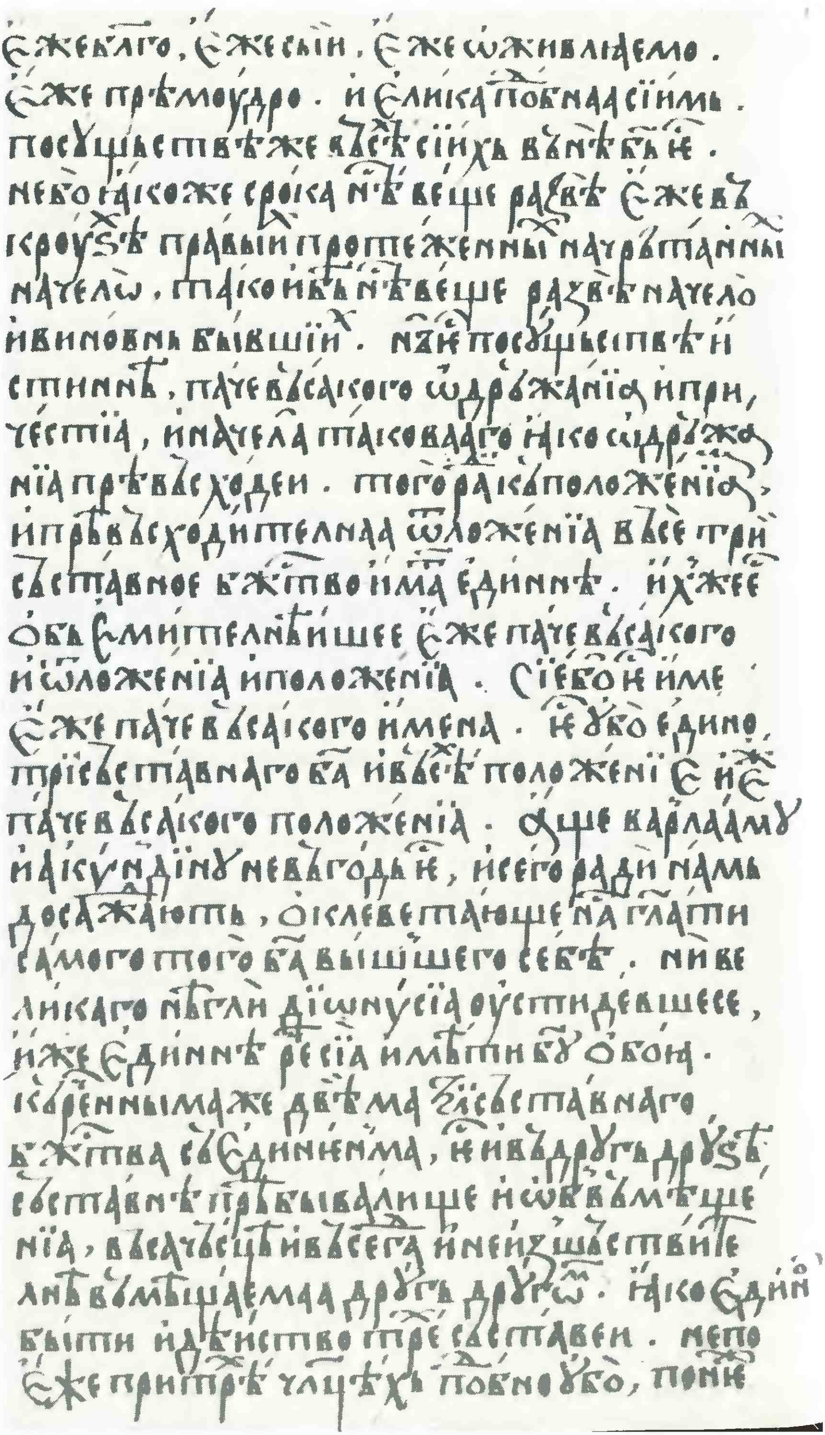
одрьжанїе [illegible]
сѹщьство [illegible] промысль
н н
н

Варлаамь убо и Акиндї

сьзданна гл҃юще таа прошьствїа, поихже
съєдинѥннѣ разꙋмѣваѥтсе бж҃ство, твар
творєть б҃а. изло̾ѹчєстивнѣ бысꙋть сєговѣ
сьзданна и несьзданнаа. соущьство ѹбо
прѣс҃тые троице несьзданно непщꙋюще.
Ѡбщаже прошьствїа и дѣистьвїа и из
іавленїа тое, гл҃юще сьзданнаа. ісѡнѵ
сїеже великыи гл҃ѥть; подобаѥтже іако
мнѣ паче намь вьспрїемшїимь иже ѿ
ноуднꙑи и вьсе бж҃ствнаго съєдинѥнїа и ра
змѣшенїа изложити ѡбразь. показꙋѥ
іако и инаа нѣкаа соуть прибѕ҃ѣ съєдинѥ
нїа и раздѣлєнїа. потомже да нѣкїєто
непокорливь бѫдеть бл҃гочьстивїи, приво
дить прѣдавшїи бг҃ословїе ѡ бж҃ственыихь
сїихь съєдинѥнїихь и раздѣлєнїихь. гл҃ю бо
рє ѥже и надѣрѣ. иже нашего бг҃ословнаго
прѣданїа сщ҃енноѹчителїе, іаже оубо
прѣвышнаа прѣбываллища неисходимаа
и невысрьвеннаа, прѣнедовѣдомаго и прѣнеи
зреннаго присньствїа съєдинѥнїа быти
бж҃ственаа. Сирѣ ѥже вьсєбѣ б҃а ѿнхꙋдьна
недовѣдомое прѣбываллище. и само то ѥже
прѣбывати вь самомь бѕ҃ѣ, и ни мало ікꙋ
іавленїю приводитисе и двизатисе по
схїмьствѣ съєдинѥнїє ѡнци именꙋють.
ісочтоже ѥже прѣневѣдомо съєдинѥ
нїє и прѣбываллище мнѡжнѣ великыи
ре посїихь рємь. ннаже ѥже бжїє изь

ѩвленїе неисходимо рекъ съединенїе ѿци
именꙋютъ, гл҃етъ блг҃олѣпнаа прошъ
ствїа и изъѩвленїа бг҃оначелїа, раздѣле
нїе именꙋютъ тїи, оуче ѩко бж҃їе движе
нїе ксьи изъѩвленїю, размышленїе ѿци гл҃ю.
иже нѣцїи и гл҃ютъ ѩко самъ тъ тъі гл҃е,
не тїи ѿ себѣ гл҃юще нъ сщ҃енныи словесемъ
послѣдꙋюще, гл҃ю оубо тїи, и ѩже реннаго
съединенїа сꙋтъ нѣкаа особнаа и съеди
ненїа и раздѣленїа. такоже же и реннаго
размышленїа особнаа сꙋ и съединенїа и ра
здѣленїа. того ради великыи мало по
выше съединенїе и раздѣленїе мнѡжнѣ
ре. ибо нѣ единъ образъ ни бжтвнаго
съединенїа, ниже раздѣленїа. нъ кромѣ
бжтвнаго въчлченїа того единого сн҃а,
стропотно ѿвращшетъ ѥсть полюбо оучнѣ и естеств
ѿ ѩже по сїихъ великаго словесъ, бꙋдеже та
вна го бжтва съединенїе и раздѣленїе.
съединеннѣ бо тѣ даввса имать и положе
нїа и ѿложенїа, нъ не простомже образъ.
се бо абоубо положенїа има, и иже несбо
рнѣише благостыня. понѣ всѣ ѥже добрѡе
стое ѥже и писанїе гл҃етъ. нъ ѿ кꙋдѣ на
оувѣдѣсе все ѥже добро быти стое. ѿ
всего ѥже благо и ѿтонѣ. прочее ѩко
съдѣтель и виновъ сїи благихъ бъ, ѿ
сїихъ знаетсе и именꙋетсе. сего ради
виновно словнаа сїа великыи выше рече

видѣ по свѧтѣ и содобро.
[illegible] всѣ со добро и [illegible]

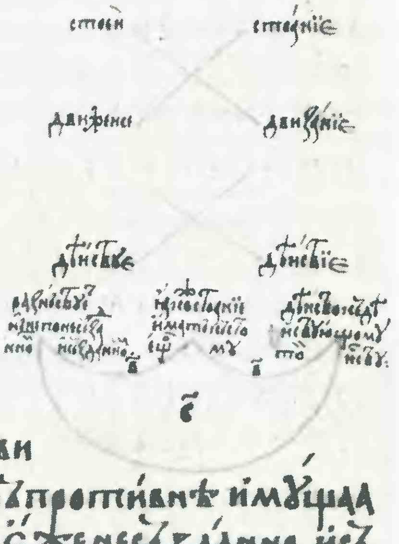


єже бл҃го, єже сыи, єже ѡживлѧємо.
єже прѣмоудро. и єлика подобнаа сїимь.
посоущьствѣ же адѣ сїихъ вънѣ бѣѥ.
не бо ѩкоже єроиса нѣ вещи развѣ єже въ
єроусѣ правыи протежении натрьстанны
на телѡ, таконѣ нѣ вещи развѣ на тело
и виновнѣ бывшїи. нъ ї посоущьствѣ н
стиннѣ, паче въсакого ѡдрьжанїа и при,
честїа, и начела таковаго ѩко ѡдрьжа
нїа прѣвъсходеи. того ѩко положенїа,
и прѣвъсходителнаа ѡложенїа въсе три
съставное бж҃ство има єдиннѣ. их̾жее
оба ємителнѣ бишее єже паче въсакого
и ѡложенїа и положенїа. сїе бо ѥ име
єже паче въсакого имена. ѥ оубо єдино
трїсъставнаго бг҃а и въсѣ положенї є и є
паче въсакого положенїа. аще варлаамоу
и акиндїноу не блг҃одатнѣ ѥ, и сего ради нам
досаждають, ѡслевестающе на глати
самого того бг҃а вышшего себѣ. ни ве
ликаго ѿ бг҃лих дїѡнусїа оустидевшесе,
иже єдиннѣ ресїа имѣти бѹ обоѥ.
ѩкоренныма же двѣма трїсъставнаго
бж҃ства съєдиннѥма, ѥ и въ дроуга дроузѣ
съставнѣ прѣбывалище и сѡ въмѣще
нїа, въсачъсоубѣ и въсега и неизшаствие
лнѣ въмѣщаемаа дроугъ дроугѡ. ѩко єдин
быти и дѣиство тре съставен. не то
єже при трѣ члцѣхъ побнооубо, понѥ

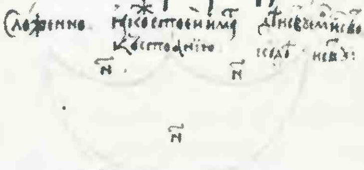
коемуждо по себѣ дѣиствующу особное дѣ
иство. не тако прочее. нъ ꙗко истинѣ
єдино и само то. єдино бо є же бж҃тве
наго хотѣнїа движенїа. ѿ прьвоначе
лнаго виновнаго ѿц҃а оустрьмлꙗємо и
сн҃омь происходе, и ст҃ымь дх҃омь про
ꙗвлꙗємо. и даже ѿ наконьчанїи. ѿ сїего бо
ꙗко же рече вьсꙗко бываєть дѣиство по
знано. и прочее не ꙗко же ѿ иного цангара
и писапогь бываєть, и аще вьсѣх кꙋ єдиномꙋ
зрить хытрость, тако и
ѿ оц҃а и сн҃а и ст҃го дх҃а осо
бно наконьчанїе ѿ коєгождо
чьстава зрит се. нъ вьсѣх тварь трех ѥ
дѣло єдино. и ѿ тое єдино и само то зрѣ
покланꙗємы лиць, нъ не ѿлоученно и оу
ставлѥнно коємоуждо и подобно разꙋмѣ
вати ѿ оц҃а навыкохѡ бж҃твьное дѣиство.
и понѥ бж҃тво по прѣданїи бг҃ословьць не
соущьства бж҃їа нъ дѣиствїа бж҃їа истѣ
ише имєн, єдино и то же гл҃емь бж҃тво
трех покланꙗємых лиць, нъ не єдино ꙗко
подобно, понеже є же єстьство трех лиць или
ѿвнѣ привенное и хытростное дѣиство.
да разꙋмѣвають же ѿ сїего варлаамь и
акиндїнь, само то є же истѣише бг҃а
бж҃тво, созданное оуказꙋюще. пишꙋще
дꙋше вредни, єдино безначелно и несконъ
чно соущьство бж҃їе. єгда же о тѡ вьсѣ сказании.

Въ всѣх шꙋщера хытрас
ство не єдино зрито,
єже ѥсть по рачни и ти:~

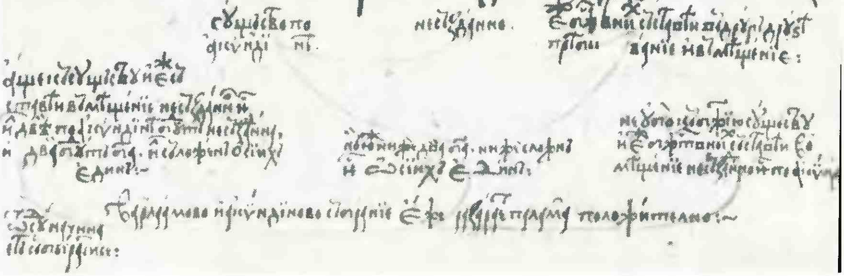
жітвоже не нестѣише име бжтвнаго
дѣиствїа, е҆же ѿ оц҃а происходещаго с҃нѡ
нестьи д҃хомь, и наконечанїемь намь ѿ ѩкро
венно ѿсоущїи, нѧне бжтвнаго соущьствїа
и. ико дѣиство движенїе и сѫщьства.
а не соущьство. движенїе же и дѣиство
чїе, васако бжїе прочее и бжтво бжїе.
двѣ прочее бжїи глють бжтвѣ, несъ
зданно и несъзданно, и ово ꙋбо несъзданно
ꙗко вещьше. овоже мнѣише ꙗко създанн҃,
единого глюще несъзданно бжтво и естьво
бжїе, а еже отъ того дѣиство създанн҃.
паче же едино бжїе
бжтво, еже ꙗсꙋть не
разꙋмнѣ в нѧ несъза
нно и несъзданно. е
же бо дѣиствовати
и дѣиство тоже.
ꙗкоже и еже дви
затисе и движенїе.
ктоꙋбо за еже дѣ
иствовати и движа
тисе дѣиствꙋеи и дви
жесе многажды есть съпротивнѣ имꙋщаа
ксъдроуга дроу. ꙗко еже несъзданно и съ
зданно. понѣвко аще и стоещаго есть
многые стоанїа ради. и стомꙋ паче
ѿстоещаго разнствꙋеть стоанїе. и
движенїе ѿ движимаго. и торазнѣсѣ



тѡ, и несьıи ꙗкоже. Аще ли же не сꙋпротивнѣ и моу сїа разньства ради еже ꙗко дрꙋгъ дрꙋгꙋ, и єдино бытии ѡбсаче възбраниаєть. Сице оубо аще и бж҃твнаго соущьствїа бж҃твное разньство єсть дѣиствїе, нъ въ всеꙋщьствѣ и въ дѣиствѣ єдино є бж҃тво бж҃їе. И не єдино тъıкмо нъ и просто. Ꙗко бо сложенїе движимаго и движенїа, тоже рещи дѣиствꙋющаго дѣиствїе.


Сложенно
несоставнымъ къ составнїю
дѣиствїи несоставни
ꙗко не въ
н
н
н

небо стоєи блажень стоанїа ра. Оубо не ꙗвленнѣ ищели ꙗко на на своа сьгрѣшенїа полагаю двобожные на оукарающе, за еже слави разньство бж҃твнаго соущьствїа ꙗко бж҃твномꙋ дѣиствїю. Нъ да рекꙋ нам глющеи єдино несъзданно бж҃твное соущьство, а ꙗже же ѡ том всѣ създаннаа, єда оубо и еже въ дрꙋгъ дрꙋѕѣ бж҃тванїих съставъ ти прѣбыванїе и въмѣщенїе соущьство, ; єда ли оубо създанїе ремь то за еже нѣ соущьство. Да не бж҃твны съставы ꙗкоже сложно покажетсе, или многа бъıть несъзданнаа и многобожїю сего ради впадем, и не бж҃ныє съставі


Соущьство дѣиствїи н
несъзданно.
Є сꙋть ини съставы [illegible] прѣбыванїе и въмѣщенїе:
аще сꙋщество [illegible] єсть
съставъ и въмѣщенїе несъзданни,
и дѣиство [illegible] несъзданно,
и [illegible] не сложно [illegible]
єдино:–
[illegible] не сложно
и [illegible] єдино:
не бо [illegible] соущество
и є [illegible] съставы є
въмѣщенїе несъзданно [illegible]
[illegible] положити [illegible]
[illegible]

х҃ смѣ

и҆ ѥ҆же въ дрꙋгъ дрꙋꙁѣ сїнꙋбщенїе несъзда
нна славещен. таковаа варлаамова и҆ акѵ
ндїнова ма́на оукаранїа. и҆мже самисебѣ
мещꙋть въ ро́вь мно́гобожїа и҆ безбожїа.
Єдиного бг҃а въсъзда́нна и҆ несъзда́нна сѣкꙋще.
и҆мижѐ гл҃ють създа́нна, и҆ ꙗ҆́же несъзда
нна твореть зданна. Како бо бꙋдꙋть съста
вы несъзданни, и҆хже ѥ҆же къ дрꙋгꙋ въмѣ
щенїе поѿнѣ не несъзданно. поне ни сꙋ
щьство ни же съставь ѥ҆ ꙗ҆же гл҃ють несъ
зданна, нъ вьса създанна. како же сꙋщь
ство бꙋдеть несъзданно, ѥ҆гоже дѣиство
създанно ѥ҆ ꙗ҆коже ѡ҆ни гл҃ють. мыже
бж҃ственое съединенїе оглавнѣише прѣ
положьше, ꙗ҆ко ѿ оучитель бл҃гочьстїа
наоучихѡ҆мъ. принеси и҆ бж҃ственое раздѣ
ленїе бл҃госꙋдимь и҆ покажемь поѥ҆лико
мощно. трисоугꙋбно ꙋзрить кто
и҆ бж҃ственое раздѣленїе, възрѣвыи на
бг҃одꙋхновенное бг҃ословїе. раздѣлꙗ
ѥтъ бо се ѥ҆же ѿца прѣсоущьственое и҆ме
и҆ вещь, и҆ сн҃а и҆ стг҃о дх҃а. ни единно съпро
тивь ѡ҆бращенїе въсѣхъ или ѿбщенїе и҆,
нъ хранить се недвижимо своиство коѥгождо
съставьи. нъ тъчьмо поѥ҆же въ дрꙋга дрꙋꙁѣ
прѣбыванїи и҆ въмѣщенїи, несмѣшенны
и҆ несълїанны къ дрꙋга дроу имоуть, нъ и҆ по
виновнѡ и҆ виновьставнѡ. Єдиного на
чело и҆ источникъ и҆ корень сн҃а и҆ дх҃а ѿца.

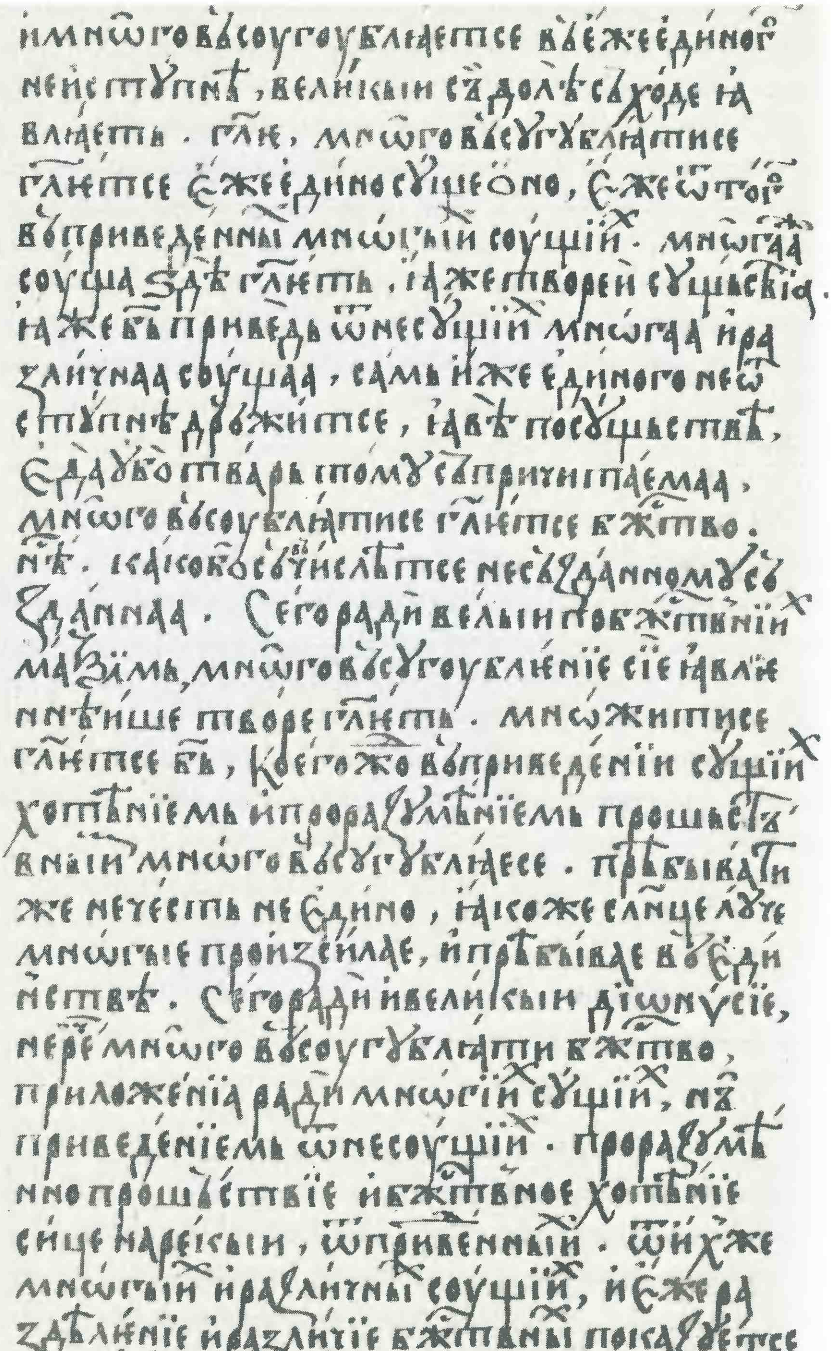
Сїа оубо аще и глютсе нами, нъ прѣнебѣ
дѡмаа и прѣнеизреннаа соу. и ꙗже соу
щьствнаго съєдиненїа. и ꙗже сьєта
внаго раздѣленїа и ꙗже съмѣшеннаго
ѿноудь и несъмѹтнаго съединствїа. тако
ваа же соуть, понє и ѿнѹдь соу непричє
стнаа. Сего ради ни приписазна нє сїихъ
притвари ѿврѣсти. о сѹщьствѣ же
оубо что подобаєть глати, є же ни же
мощно рещи ни же видѣти. а є же ѿ
нѹдь неразѹмѣваемо є же дроуга дрѹга
обдрьжанїа и раздѣленїа мощно нє ѿ сїего
зрѣти. ѿца нє исна ивана, єдиного оубо
соуще сѹщьствїа. нъ не дрѹга ис дрѹгоу не
раздѣлнь имоу, ни же в дрѹга дрѹгоу соу
нъ дарєть ис то слнцє и лоучю и свѣта, и
оумъ и слово и дха ꙗже наша; нъ ꙗко же
оубо сиꙗ сѡбы неразделна оубо дрѹгъ дрѹга,
не дѣлетъ же се ѿ родившаго ꙗже ѿ того
происходеща послѣствѣ. Сего ради игрїгѡ
рїе бгослова сїє самоглє, слнце глє прѣспо
мѣнноу, и лоучю, и свѣ. нъ ꙗко же дане
ово оубо ѿ сѹщьстви, ова же не оусъста
вєтвимь, нъ и силы бжїє сътворимь,
с тѣм ѿ бываємь, а не въсе въ настаѡщее.
Сего ради и велики и дїонусїє
о сїихъ прїємь та же ꙗ петѣ
ставлає є же о сїихъ слово,
Сїа оубо глє ꙗже по неизвѣщанномѹ съвѣди

ꙗко же є единица вьн
числ, тако и число
вьн єдиницѣ:

нении съединениа и разде
лениа. не бо ѿ твари сиа
именовати мощно. тѣм
же и паче числа и божство
паче не же ли единица.
занеже не съчислиаетсе
множьству. и превыше
единице паче не же ли
числована единице. Г
занеже никоже дѣлитсе
въсприемлеть и ни почто
ѿвапьшны, нъ число и не
нечестно, паче же и еди
но и превыше едино е
въсоущий единнѣйше
соуще и нестнѣйше едино, ѣко превъсъеди
ниено. и числитсе разделиаемо, превъсъ
единиенне дѣлимы въсѣх. писмо па
велскаго ума и слова. Велисы же діо
нисие, по еже рещи сиа оубо и иже по не
изреченно съединении и разделении
съединениа и разделениа, наносить
пише же еще же и божьственое разделение,
благолѣпное прошьствие. съединение
божьственое пресъединенне себе въблаго
стни оумножае и множит въсеблагоуклание, съ
единиенна бо суть по божьствено разде
лении, неѡдрьжимаа преподаниа. про
чее же по сих разделение, и но ѿдѣлю

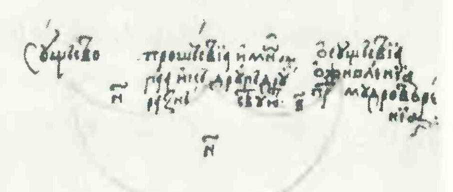
и бо единицу еще ино съпт
числа и, нъ оба же съчи
слитсе съ множьством
числа. съ числом же ѥже. ѕ
или. г, аще по единицю
глаголеши. съвоѣтх
единице бытие и стни.
сѫщьствнеи же выше
единице и. не ѿ числитсе
съ множьством:~
тоже троица. не единица
ни ѿ щего не и естьи дхо
глагтсе. и дѣлимаа единица
въ ѿцѣ и сни и дхе сотро,
ѿцъ, ѿцъ глатсе. и сн,
сн. и дхъ свтыи, дхъ
свтыи. число же нетъкмо,
но дѣлимо число рекше, г,
или инокое либо ѥди
ницемножьство дѣлитсе и
ѿчисттприемлаѥ ѥже ѥсть
единично, и по единици
не сливае число, ѿ числа доу
исходе:~

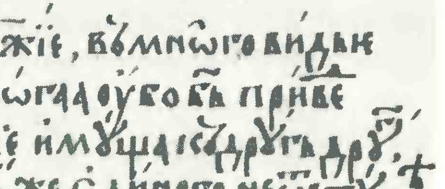
прѣвїюнє. Еже убо здѣ раздѣленїе бж҃ственое,
по прошьствїи и дѣиства бж҃їи. по нихже
всѣмь сущїи причестваемо е. тѣмже
и по сїихъ ѿ причестваемы и разумѣваетсе
и именуетсе. о немже раздѣленїи ве-
лїкыи дїонусїе, посрѣ похоженїи гл҃анїи
стомꙋ іерофеꙋ. Сїа убо гл҃анїа довлѣютъ
гл҃етъ. Да въспидемже въсмотренїа словⷭ҇
ꙗже ѿбщаа и съединеннаа раздѣленїа
бж҃ственнаго имена, поеже намъ мощно
глюще. Ꙗко ѿбщаа и съединеннаа;
ꙗко ѿбщаа сущаа трелицъ. Съедин-
нна ѿ сїа имѧ ѿцъ и сн҃ъ и ст҃ыи дхъ. нъ
и ѿ сїего ꙗвствѣнное, ꙗко въсѣ ꙗко слова мо-
тренїе томꙋ, и всѣ ꙗкса вещь ꙗже о бж҃ственыи
имене дѣанникы, не о бж҃ственнѣмъ сущьствѣ
е, и еже о томъ съединенїи, нъ ѿ негоже по
ѡбщїи прошьствїи бж҃ственнаго раздѣ-
ленїа, наводит бо раздѣленїе бж҃ственное
гл҃емь, ꙗже благолѣпнаа бг҃оначелїа про-
шьствїа. Бо всѣ благыи, съединеннѣ
убо дѣлитсе, и множитже единствѣнѣ
и мнѡго убо угꙋблѧетже единого неисту-
пнѣ. Не прошьствїа бж҃ственнаа твар глю,
ꙗкоже варлаамъ и акиндинъ безумнѣ рѣ-
ше. нъ бж҃ственаа дѣиствїа, ихже ꙗко
началїе сꙋть зданїа. чтоже убо еже есть съеди-
ненѣ раздѣлꙗетсе мало выше ꙗвихѡмъ.
Ꙗкоже единствѣнѣ бг҃оначелїе множитсе.



и мнѡговьсоугоублıаетсе въеже единого
неистѹпнѣ, великыи бо доль сьходе ıа
вльаеть. глѥ, мнѡговьсѹгоублıатисе
глѥтсе ѥже единосѹщеѡно, ѥже ѿ того
вьприведенны мнѡгыи соущїи. мнѡгаа
соуща ѕдѣ глѥть, ıаже створеи сѹщьскıа.
ıаже въ приведь ѿ несѹщїи мнѡгаа и ра
зличнаа соущаа, самь иже единого неѡ
стѹпнѣ дрьжитсе, ıавѣ посѹщьствѣ,
ѥда вьсо тварь іпомѹ сапричитаѥмаа,
мнѡговьсоублıатисе глѥтсе бжтво.
нѣ. ıако во сьчисльтсе несьзданномѹ сь
зданнаа. Сегоради велыи по бжтвнїи
маѯїмь, мнѡговьсѹгоублıенїе сїе ıавлıе
нн вище творе глѥть. мнѡжитисе
глѥтсе бь, коегожо вьприведенїи сѹщїи
хотѣнїемь и прораѕѹмѣнїемь прошьсть
вїи мнѡговьсѹгѹблıаесе. пребывати
же не чесеть не ѥдино, ıакоже слнце лѹче
мнѡгыıе произсилае, и пребывае вь ѥди
немтвѣ. Сегоради и великыи дїѡнѵсїе,
нерече мнѡговьсоугѹбльати бжтво,
приложенїа ради мнѡгїи сѹщїи, нь
приведенїемь ѿ несоущїи. прораѕѹмь
нно прошьствїе и бжтвное хотѣнїе
сице нарекыи, ѿприведенныи. ѿ нихже
мнѡгыи и разлнчны соущїи, и ѥже ра
зьлѣнїе и разлнчїе бжтвны покаѕѹетсе
прошьственѣ силь. ıаже великыи выше

мнѡжны приведе. и причестїа сїа прѣжде
и приисазни сꙋщии прѣнаставшаа въ вѣкѡвъ.
и словеса сꙋщьствнотворнаа. и прѣѡпрѣ
дѣленїа. и бжтвнаа хотѣнїа. и бголѣ
пнаа дарованїа. и прошьствїа. ѡсобно
име коегождо именꙋетъ. ѡ сꙋщьствїа
глю, ѡживленїа, прѣмꙋдротворенїа,
ѿ сихже и иных не малѣхъ, въ исꙋпѣ и не
създанна посадꙋ и бжтвнаго сꙋщьствїа
разньствꙋемаа. несъзданна ꙋбо, понѣ
прѣнасташе въсѣх сꙋщии, и паче сꙋщии
сꙋть, и творителствнаа сꙋть сꙋщии.
несꙋщьство же, заеже прошьствїа сꙋ
и заеже мнѡгаа, ѡноже единосꙋще,
и заеже къдрꙋгъ дрꙋ разньствꙋють.
небо н къ единомꙋ неразньствнѣ имꙋти
ꙗже разньствꙋюща
къдрꙋгъ дрꙋ. того
ради и бжтвныи
мꙋзїмъ поеже ре
щи ѿ съвъставнѡ ра
здѣленїи, глю. не
же и по иномꙋ словꙋ
бжтвно раздѣле
нїе, мнѡжства ра


несъзда нна
прѣнасташе въсѣх сꙋщии и паче сꙋщии сꙋ. и твори телствна сꙋщии
ѡ сꙋщьствїа ѡживленїа прѣмꙋдротворенїа
в
в
в


Сꙋщьство
прошьствїа и множе разнаа
ѡ сꙋщьствїа ѡживленїа прѣмꙋдротворенїа
н
н
н

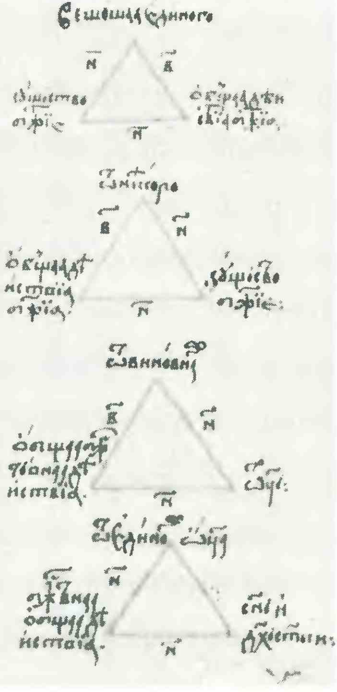
благостни прошьствїе бжїе, въ мнѡгоо видѣ
съдѣтелствїа. мнѡгаа ꙋбо бъ привѣ
сꙋщьствїа, и различїе имꙋща къдрꙋгъ дрꙋ.
сама посꙋщьствѣ, въ еже единого неѿстꙋпн

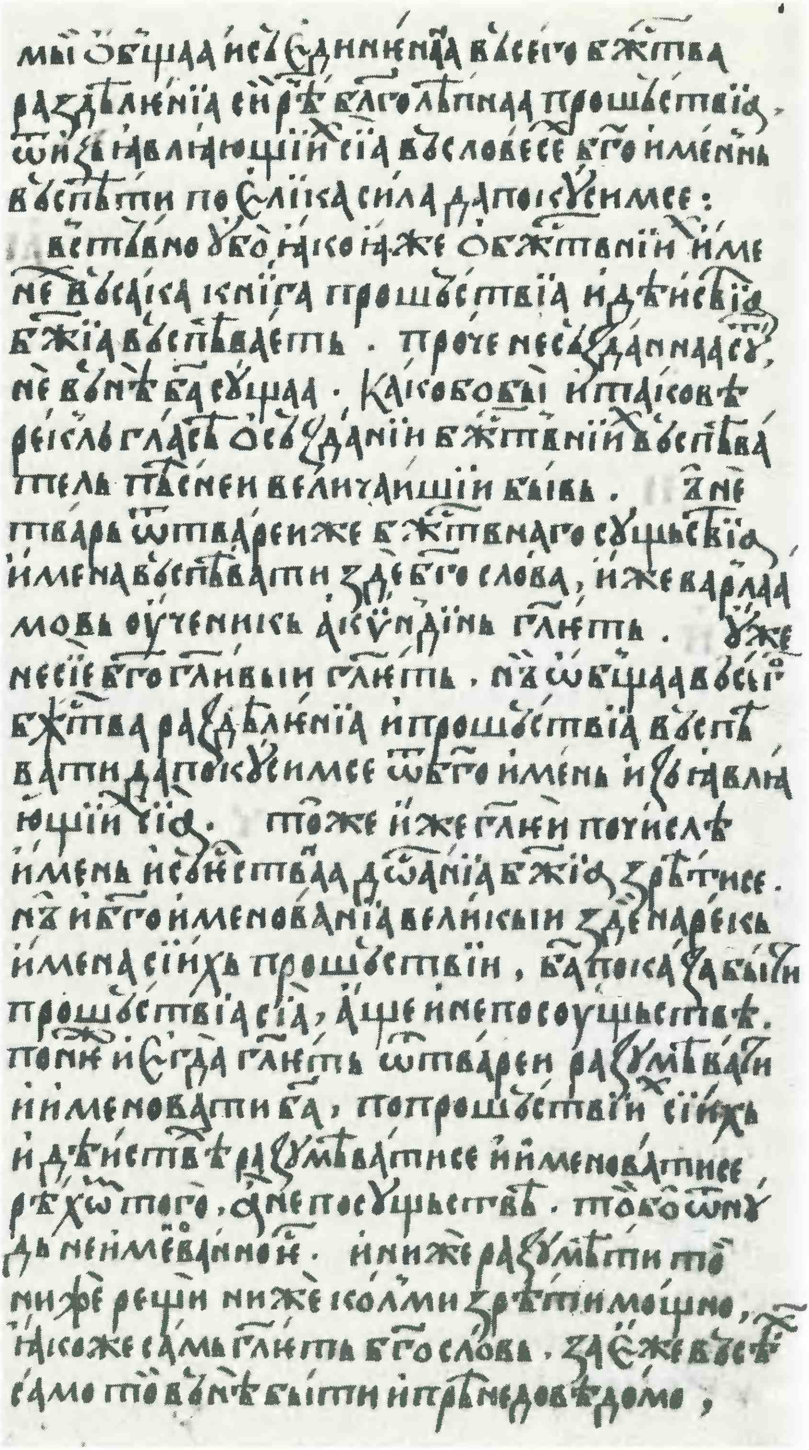
дрꙋжитсе. ѿнꙋдꙋ потомꙋ нераздѣлна и не
ꙗвлꙗе прѣбываѥ. ѿ мнѡгиихже и ра
зличны соущьства, не къ бжтвномꙋ
възводи соущьскїю, ꙗкоже Евномїе
рече и по немъ Акѵндинъ. нъ в разꙋмѣнїе
бжтвны силъ
и дѣиствїи, и
во ѥже по сїихъ
всесилнаго бга
бываѥ раздѣлнѣи.
прѣбываѥже єдинъ посꙋщьствꙋ во мно
ствѣ, и вобчаствѣ съединенъ по ѡвѣще
прошьствїи. Єще исплънено и совра
шенноѥ бжтво, пачеже и прѣисплънє
нїа посꙋщьствꙋ, и неꙋмалѣнно и неѿскꙋ
дно. ꙗкоже слнце неѿскꙋдно и неꙋма
лѣнно прѣбываѥ причествꙋющїи прѣпо
даѥ топлоты и свѣта, несть вънѣ сїа и мо
и соущьственаа дѣиствїа, тако и бжт
внаа прѣподанїа, неѿскꙋднаа прѣбываю
в прѣподающиѡ таа, соущьственаа и несъ
внаа соуть дѣиствїа того. проче и несо
зданнаа. ѠГаже быти соущьскнаа дѣи
ствїа бжїа и но ѿ сꙋщьства, дѡвѣрнъ вѣ
роватисе Дамаскинꙋ бго слова, и вели
кыи Василїе. ꙗко бо слнчномꙋ свѣтꙋ ни
слѣ ѿстаѥть слнцꙋ сꙋщꙋ поземлею, и сꙋщи
на земли ѥю ѿ
ставлшꙋ,

и не єдиномꙋ неразнѣство нимъ:
дрꙋгъ дрꙋга разнѣство:
о сꙋщьствѣ ѡ ѿ еленїа премꙋдро ренїа. ни еллин по ... :~
сꙋщьство.

[illegible] Сїи прошьствїа ѿ [illegible] дѣиствїа

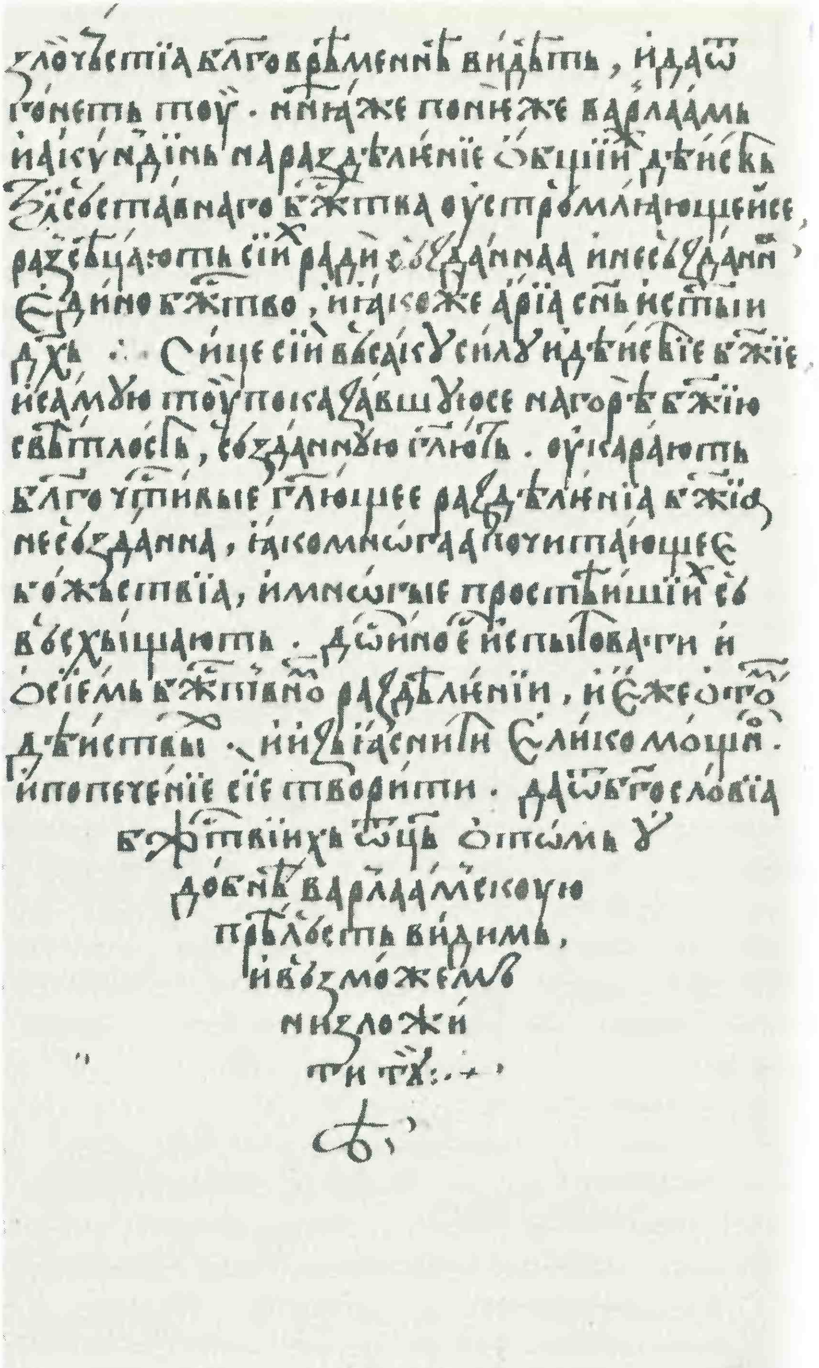
и҆ свѣта ѡ҆ни оу҆лишаютсе, тополоѓаже на
ѿ ѡ҆носе бдѣиствꙋющїи ісъбытїю и҆въ
зращенїю чиювсътавны, неѿсꙋдевает,
потомже ѡ҆бразѣ ѥ҆лици приближаютсе
прѣбжⷭтвномꙋ и҆ бжтвнѣишемꙋ свѣтꙋ
бготворные блгти чистѣ причестꙋю,
и҆ тое ради съѥ҆диниꙗютсе боу, и҆ннаже
въса сѫдѣтелнаго дѣиствїа наконьчанїа
соуть, блгтїю оубо ѿнесъхщїи приведе
нна, непросвѣщеннаже ѿ свѣтлости
бжїе. то ѡ҆ недовѣдомо таковѡ ѡ҆бже
нїи многащи рѣхѡ. Великыиже поска
зава неѿсъбставноⷭ раздѣленїи быти
сътомꙋ прѣположенїе слова, нъ ѿдѣиства
вноⷭ. и҆ дѣиствїа та ниже бжтвнаа
соуща соущьства, ѥ҆ди
нокото и҆мѣеїсоого, ниже
съставы бжтвныи, си
бо ниже веще тре, ниже
въси ѿвиновнаго, и҆бо
ѿць ни ѿ ѥ҆диного наче
ла, нъ и҆ ѿ начела сѫщїи
коиже съставь ѿ ѥ҆дино
ѿца. и҆зъꙗвленїаже и҆ дѣ
иствїа ѡ҆бщаа ѡ҆ца и҆ сна
и҆ дха. и҆ ѡ҆ца и҆ сна и҆ дха.
Сїа наоучивъ оуши и҆моу
щее слышати, таповѣ бесприѥ
мле слово таковы глаⷦ. Сїа


Сьшоущаа ѥ҆диного
н҃
в҃
ѡ҆ѿчьство отрїе
о҆ѵпредаⷺѣни ісбⷪжьствїа
н҃
ѥ҆динство
в҃
н҃
о҆ѵщаадт нестаїа отрїа
ѡ҆дшїсво отрїе
н҃
ѡ҆бинновни
в҃
н҃
ѡ҆ѵщееѥ҆ чїаⷩнеде нествїа
ѡ҆ѵї
н҃
ѡ҆ѥ҆дино ѡ҆ѵї
н҃
ѡ҆жанеѥ ѡ҆ѵщеѥ҆ нестаїа
сп҃ и
дхїствии
н҃



мꙑ ѡбщаа и съѥдинєнаа въсего бжⷭтва
раздѣлєнїа сирѣⷱ҇ благолѣпнаа прошьствїа,
ѿ изъꙗвлꙗющїихь сїа въ словесехъ бгоимєнинь
въспѣти по ѥлика сила да поискоусимсе:
вѣстьно оубо ꙗко иже о бжтвнїи име-
не въсадїка книга прошьствїа и дѣиствїа
бжїа въспѣваєть. проче не създаннаа сѹ,
не вънѣ бѣа сѹщаа. Какобовы и такове
рекль гласе о създанїи бжтвнїи въспѣва-
тель тасенен величаишїи бывь. а не
твара ѿтвареиже бжтвнаго сѹщьствїа
имена въспѣвати зде бгослова, иже варлаа-
мовь оученикь акѵндїнь глеть. иже
не сїе бгоглавныи глеть. нъ ѿ обща въсего
бжтва раздѣлєнїа и прошьствїа въспѣ-
вати да поискоусимсе ѿ бгоимень изьꙗвлꙗ-
ющїихь сїа. тоже иже глани почислѣ
имень и сънѣстваа дарованїа бжїа зрѣтисе.
нъ и бгоименованїа великыи зде нарекль
имена сїихь прошьствїи, ба поиска ꙗко быти
прошьствїа сїа, аще и не посоущьствѣ.
понеже и егда глеть ѿ твареи разоумѣвати
и именовати ба, по прошьствїи сїихь
и дѣиствѣ разоумѣватисе и именоватисе
рѣхѡ того, а не посѹщьствѣ. тобо ѿнѹ-
дь неименованнои. и ниже разоумѣти то-
ниже рещи ниже коли зрѣти мощно,
ꙗкоже самь глеть бгослова. заеже въсѣ-
само то вънѣ быти и прѣнєдовѣдомо,

вьсѣⷯ и прѣнебесныи оумωвь выше. да посты
деть же се оубо, иже прощⷣестькїа сїа и творе
щеи сьзданна, зане ꙗвотварь сьводеть.
щели же недоумѣѥть ѥсто за кою винꙋ
сь великыи ѡт раздѣлениїи таковѣмь на
оучилѥ, а иже потом немнозѣ и ѿтцы
сьтвориⷲе слово, оудобнѣ и онѣ поиска за
тиѥ сьвѣщавающе томꙋ. глеть ꙗко бго
слова григоріе, дѣиствіа же оубо ѥго
дх҃а, дх҃омь же любьзно ісаїи нарицатиѥ.
и понѥма маѯимь бжтвныи, ꙗко бжїѥм
сноу поне стѧ сїа бывати пишеⷯ, гдѣ соуⷮ
приносещени нама, двоицꙋ и мнѡство при
ѥставны бжїи дѣиствы. да постыдет се и
сице имоущеи. аще же не ѿ таковыⷯ ра
здѣлении писаше иже потом бгословивш
виновноѥ, ѥже гла бг҃о говорище тогда
не правѣ и хꙋлнѣ на сьставное раздѣленїе.
за ѥже оубо раздроушаемо вѣ то сьсеста
вное раздѣленїе и ѡлагаемо ѿ ѥресеи на
челникѣ. и тьмы врѣждаемаа слава бжїа
бѣ. раздѣцае бь вь зданїа и не зданїа ѿ
нечьстикы, и блгочьстивїи оуискараемии,
ꙗко многаа почитающе не сьзданнаа. о
сїемь подвизѣ тоще щене се сьборници блго
чьстїа. и вь ѥдвисы ѡбразом сьпротивникы
ѡбличающе, повинꙋющии же написаннꙋю
прѣлагающе истинꙋ блгочьстїа, ꙗко попенїе
сїю вь себѣ стїи сьтвориⷲе. прѣлѥсть же и на бж



злочьстїа благовременнѣ видѣти, и да ѿ
гонетъ тоу. нн҃ѣже понеже варлаамъ
и акиндинъ на раздѣленїе ѿ бжїи дѣиства
з асоестаавнаго бж҃ства оустремлѧющесе,
разсѣцають сїи ради созданнаа и несозданн
ѥдино бж҃ство, и ѩкоже арїа сн҃ъ и ст҃ыи
д҃хъ. Сице сїи всакоу силоу и дѣиствїе бжїе
и самоую тоу показавшоую се на горѣ бжїю
свѣтлость, созданноую гл҃ють. оукаряють
бл҃гочьстивые гл҃юще раздѣлениа бжїа
несозданна, ѩко многа а почитающе
божьствїа, и многые простѣишїи со
всехыщають. да ѿ иное испытовати и
осїемъ бжствено раздѣленїи, и ѥже ѿ того
дѣиствы. и изъѩснити ѥлико мощно.
и попеченїе сїе створити. да ѿ бгословїа
бжтвных ѿцъ оттомъ оу
добнѣ варлаамскоую
прѣлесть видимъ,
и возможемъ
низложи
ти тѧ:.+

не в Двоица. Защото [нали е казано]. „Всичко мое е твое и твоето мое“. Става дума не за съставното свойство, а за това, което е свойствено /с. 547/ на цялото божество. Защото, ако бихме говорили за двата състава, нито един не може да се вземе за сравнение, както учи Савелий *, определяйки Троицата като едносъставна. Ако пък разбере тънката граница на това, което му е свойствен , ще проумее, че едното съждение е истинно, а другото — лъжливо. Защото да бъде произложител не се отнася за цялото божество. Дух Свети нито на едно [от лицата на божествената Троица] не е произложител. Ако пък умалим съждението и на първо място това, което се отнася до същността на Отца, ще подобрим и последното, което отнасяме към общото и цялото божество. Истинни са съжденията, образът и начинът на общуване. Средната граница е нетъждествена. Едното название скрива лъжливото единство.

Те казват още: ако Духът Свети не изхожда и от Сина и не е получил от него битие, той не би го дал на учениците си, духвайки да каже: „приемете Духа Святаго“[9а]. Който го е дал на учениците, от него той има битие. Освен това на него му е удобно срещането, защото единението е неистинно. Той го даде в дар на тези, които остави в силата на греха. Но не самият Свети Дух. Знаем, че Духът /с. 548/ на дарованието ние наричаме със същото име. И това е явно, тъй като и св. Лука[10] в предисловието на „Деяния“[11] говори за това. Там е разказано, че Христос 40 дни след Възнесението си, обръщайки се към учениците си, казал: „приемете сила отгоре от Светия Дух“[12], който е

---

* Където има истинско единство, там първото и второто предложение са истински. И съединението е истинско. Където пък е лъжливо или едното, или другото от предложенията, лъжливо е и съединението.

слязъл върху тях. Но като им дал тази сила, дал ли им е самия Свети Дух? Какво прочее, затова ли трябва наистина Духът да изхожда [и от Сина]? В никакъв случай! Защото, който изпраща и дава, не е един и същ. Единият е постоянен, а другият не е постоянен. И все пак [по отношение на Сина и Светия Дух] е едно и също. Защото каквото за Сина е раждането, това за Духа е произлизането. Синът е даден от Отца и за това говори божественото Писание. Може ли да се смята, че даването е тъждествено с раждането? Или което се ражда и което изхожда, да е тъждествено на даването. Т. е. и едното, и другото да са едно и също *. Привеждането на тези две неща към едно и също е невъзможно, нито пък може да се използува като пример. Не е необходимо това, което е даваемо, да се дава от него и от него да е получило своето битие, тъй като и за него няма никаква причина, която да му дава сила. В никакъв случай не трябва да вярваме, че Светият Дух се дава само от Сина. Той и сам се дава. И това е ясно, тъй като Бог казва: „Когато дойде Утешителят“[13], имайки предвид дошлия при /с. 549/ вас Свети Дух, който ще бъде от себе си изпратен, имайки битие от себе си. Той ще изхожда не само от Отца и от Сина, но и от себе си. За него не може да се каже, че е тук или там, тъй като е неизповедим и сам себе си дава[14]. Не такава е властта на Сина и на Светия Дух. Ако Синът има власт, той ще даде и на себе си, и на Светия Дух. Светият Дух пък нито на себе си, нито на Сина дава. Властта не се разделя. Тя е обща за Троицата. Затова нито Духът дава на Сина, нито Синът — на

---

* Земемерите казват, че което е тъждествено с едното, и едно друго са тъждествени. Ако пък са безкрайни спрямо центъра, са крайни в тъждеството едно към друго. Същото е и спрямо средата.

Духа. Смело заявявам, че от тебе получих възможност [да говоря за тези неща]. Духът, като дава на Сина; приемат го и учениците му, защото Синът го е приел, но това не може да се използува като пример, тъй като, където е едното, там е и другото, понеже едно от друго са неразделни и пребъдват винаги едно в друго. Тези, които приемат едното, [приемат] и другото. Това, което дава Отец, изхожда от него *или от себе си, или от Духа. Прочее стигаме до равенство, че и Духът от себе си, и Синът от Духа изхожда. Въпреки всичките тези доводи те изпращат пратеници и искат да приема да проповядвам и какво ли още не, че Пресветият Дух изхожда и от Сина. По този въпрос не /с. 550/ са необходими много думи, нито трябва да се говори кой е виновен за това разногласие, нито че според божественото Писание Синът изпраща Духа и, обратното, Духът — Сина. [Тъй като е казано]: „Духът Господен е върху мене, който ме помаза и изпрати да благовестя на бедните“[15]. И за да няма противоречие, ще кажа, че Синът е причина за Духа не повече от Духа за Сина. За онзи, който приема моето виждане, ще прибавя, че той не каза най-напред „от мене взема, за да благовести между тях, както е писано“, но „от мене ще вземе, за да направи явен Отца“[16]. После, ако някой от онези добави, казвайки: „Господ от мене“, ще допълня, че не е необходимо Духът да се изпраща от него. Защото едно е, което приема, и друго, от което се приема, и трето е, което е приемано. Духът е, който приема. Той казва: „От моето взема.“ От него пък приема, както те казват, Синът. Той приема и друго,

* Ти казваш, че даването и изпращането от него е едно и също. Отец дава Сина, т.е. Синът изхожда от Отца, а не се ражда от него. Или не изхожда от себе си, тъй като би означавало, че сам себе си дава.

което е от двамата — да приведе и да ви възвести. Това, което е необходимо да бъде прието от мене, от него изхожда... или приемащият и приемането са едно и съцо, т. е. от себе си бива приеман. Следователно той е разделим и в същото време неделим; прост и в същото време сложен. И двете сами себе си приемат и двете са приемани. И, обратното /с. 551/, ако пожелае да приеме собственото си битие, какво би станало. Няма ли да приеме това, което е. Затова изпадат в много недоумения тези, които се опитват да го обяснят. Така постъпват латинците.

Известно е, че Дух Свети се нарича и Отец, и Син. И това става в изпълнение на божественото Писание. Няма да го разбере този, който е лишен от Христовия разум. И Бог изпрати Духа на своя Син. Едно ли е да се говори за Сина и друго — за Отца, или е едно и също. Но в такъв случай вместо Троица, ще има Четворица, т. е. ще бъде равно на две плюс две. Но защо? — защото са свързани, или защото не са свързани. Какво да кажем, ако те нямат отношение към тези въпроси. Ако пък имат отношение към тях, за какво Духът говори — за подобно отношение името е показателно. Защото, ако Отец е име, то и Син е име. Отношенията при всяко тъждество са показателни, а отношенията към двете приемат, както едно към друго, изречими отношения. Ако и при множествата се говори за едно и също отношение, присъщо на всички, тогава е по-добре да се говори за множество, щом като се казва, че всички са равни. Така е и тук. Ако при Духа, за който говорим, отношението към тях е явно...

Говори се, че този Дух /с. 552/ има много имена: утешител, вседержител, посетител на всичко. Имената са много, но нито „Вседержител“ се отнася само към Отца или само към Сина, нито „посетител на всичко“, нито „Утешител“, нито някакво друго име. Само Духът се отнася към Отца и към Сина. Ако едно от тези имена се отнася към същността, която е общо отношение, необходимо е към него да се насочваме по обратен път... Ако пък кажем Отец — Син и Дух, ще излезе, че Отец е и Син, сиреч Отец е Син, а Синът — Отец. Но вече говорихме за Отца, нека не се връщаме отново към този въпрос. Ние казваме, че той е причина и произложител, начало и източник, и причина, тьй като и към него /с. 553/ има еднакво отношение. Казваме, че познаваме Петър и Павел. Казват Петър, но онзи Петър е по-малък. Също и Павел, за когото се говори, е по-малък. Така е и тук. Казваме Дух, Отец и Син, а не Отец на Духа, а виновник и произложител. И за Сина се казва, че е виновник и произложител. Ако пък някой казва, че Духът, за който се говори, е Дух на Отца, но че Духът не е на Сина, как тогава са единосъщни. Това единосъщие е несъобразно. Не е забранено да се говори, че Синът, Отец и Духът са единосъщни. И не трябва да се пита по какъв начин са единосъщни един друг. [Например] Петър е единосъщен на Павел.Но никой не казва, че Петър е единосъщен на Павел. Варлаам [проповядва], че Дух Свети изхожда от Отца и от Сина. Преди да се приеме тази лъжа, трябва да се помисли. Защото не е истина, дето говорят, че отношението на Духа към Отца е твърде показателно. Казано е, че Отец е причина, произложител, начало и източник на Духа. За Духа пък не се говори, че е обикновен произложител, или че е причина, или източник, или начало, нито нещо подобно, /с. 554/ защото не е произложител. За него се казва, че е произложител, причина и начало, но това говорят онези, които са пропити от злоба, като премълчават произложителството и причинността на Отца. Но за тях се говори, казват те, след отношението на Духа към Отца като произложител и причина. И така, мъдрувайки глупаво, понеже казахме, че причина да се появи Синът е Духът , т. е. че Духът е произложител и причина на отношението, те приемат, че Синът е произложител и причина на Духа. Ако пък се казва, че Духът [е причина] за изявата на Отца и Сина, то е, защото Духът не трябва да се пренебрегва. И тъй като не трябва да се говори всичко за всичко, добре е да не корим онези, които са учили мъдро за тях. За Отца се казва, че те са негови и че от него имат своето битие и спрямо него имат разделение другите духове. Синът пък, както и те, има начало от този източник. Тази тайна е разкрил великият светилник на църквата Кирил[17], който в словото си за Светия Дух казва, че Дух Свети е единосъщен на Бога и Отца. Също и Синът е единосъщен, роден от Отца по същност, а [Духът] неизречено изхожда от Отца. Затова дори сега, който иска да предложи като благочестиво четиво непобедимото единство, трябва да обърне внимание повече на разделението, като се опита да развърже паяковата паяжина. Такава е природата на лъжата! Нека изследваме това, за което става дума, и да покажем, че то е нещо несравнимо. Да покажем също, че ние следваме божественото Писание и истината, която е начална единица, и отричаме, че Дух Свети изхожда и от Сина. Тъй като произсилателят се отнася към произлагаемото, а причината към причиненото. Източникът пък — към онова, което изтича. Началото — към това, което идва след него. Прочее, щом разсъждаваме върху произлагаемото или върху причиненото, или върху това, което е изтекло от нещо друго, или върху началото, трябва да кажем, че това са и имена на отношение, които имат близост с Отца като произложител, причина, източник и начало, и със самия този Дух, който също има отношение към Отца като към произложител, причина, източник и начало. Защото Духът се нарича Дух преносно по подобие на въздушния дух, който е тънък и невеществен и прониква навсякъде. Какво прочее е необходимо Синът да бъде произложител, виновник и начало, за да бъде източник на Светия Дух, защото за него става дума. Ако се говори за произложение и на Сина и че този Дух е негов причинител, както се казва за Отца, би било необходимо да се потвърди, че е така. Но не става дума, че Духът е произложител или виновник на Сина. Тъкмо затова той се нарича Дух[а]. Щом е така, не трябва да се мисли, че и Синът е произложител и причина на Духа[б]. Тази бърканица я създадоха тези, които обичат споровете. Няма основание Духът да се схваща като произложител и причина, тъй ка-

---

[а] Последният израз липсва в ръкопис № 83

[б] В ръкопис № 82 липсват страници 555, 556, 557, 559. Липсващият текст е взет от ръкопис № 83.

то спрямо Отца има отношение като към произложител и виновник. Но нека добавим, че и Отец е Дух[18]. И тогава всичко се обръща наопаки. При това Отец във всичко присъствува непосредствено[19], т. е. не посредством получилите от него битие... Но те [варлаамитите] не могат да проумеят, че съществува друг Дух, който е и на Сина, и че Синът е равен по всичко на Отца и не е създаден /с. 558/. Според тях той не би бил равен във всичко на Отца, ако Утешителят не произхожда и от него. Следователно необходимо е посредством или непосредством да изхожда и от двамата, а не от единия посредством другия непосредствено. Ако те по този начин искат да изравнят Сина с Отца, това е лукавост, тъй като неравенството при тях си остава не помалко *, отколкото [при еретиците]. При това се идва до заключението, че изхождането на Духа е непосредствено и посредствено... Трябва да се събори лъжата и укрепи истината! Ако пък и от двете [лица изхожда] Духът непосредствено, налице са много неясноти. Явно е, че ние трябва да приемем първото, както и някои общи мисли, които и ние, и онези славим по един /с. 560/ и същ начин.

Първото е, че Отец е едно начало и от него е всичко. Според него ние казваме, че Синът е Единосъщен на Отца, при което равенството на Сина с Отца не е свързано с хода на времето. Същото се отнася и за Светия Дух, тъй като и той е единосъщен на Отца и Сина... Ако пък той изхожда непосредствено от двете лица [на божествената Троица], или всяко лице изхожда от друг източник или от двата [т. е. от останалите две лица], да речем, че Духът произхожда от един по число източник, но от Отца и от Сина, ще има и един по число произложител. Тогава Отец и Син ще бъдат един по число произложител и виновник на Светия Дух. Отец и Син стават едно и по този начин Троицата се превръща в Двоица... Ако ли пък Духът изхожда от два по число източника, от двата непосредствено изхожда, трябва да приемем, че има две начала, които не съществуват едно подир друго. Но ако това не е така, тогава Синът идва след Отца... Ако не произхожда от един по число източник, нито от два, те добавят, че Духът произхожда непосредствено от двата /с. 561/... Но както при едно същество и естество има един произложител и една причина и за двете, и те са едноестествени и единосъщни, подобава и Светият Дух да притежава същото и да бъде причина и произложител на нещо друго, което ще бъде едноестествено и едносъставно. Нали казва, че Синът е единосъщен на Отца. Това същото непременно притежава и Дух Свети. Или ще кажете, че пак не е единосъщен на Отца и Сина, понеже не е едноестествен по състав и по причина. Но тогава, [както вие учите], и Троицата не е никаква Троица, а Четворица и Петорица, т. е. отива в безкрайност, тъй като не от едно лице, а от две произхожда.

И още, ако Синът може да бъде причина, понеже е единосъщен на Отца, също и Светият Дух трябва да притежава тези свойства. Понеже и двете са единосъщни... и трите са причина. Тъй като Отец е причина за Сина и Светия Дух било чрез раждане, било чрез произлизане, трябва да се приеме, че той е [единствената] причина на Сина и на Светия Дух /с. 562/. [Казвате, че] това е невъзможно... И тъй, според нас Духът изхожда изначално непосредствено от единия Отец и това не може да се отрече. Но аз ще попитам отново и ако те притежават словото на мъдростта, ще ми отговорят. О, ти съвършени и умни, Дух Свети е получил битие само от Отца. Ти ще кажеш, че това е невъзможно. Но това е твърде злостно и неприятно дори да се мисли. Ако ли пък според тебе именно това твърдение е съвършената истина, кое слово или какво ни заставя да смятаме, че Духът изхожда и от Сина? Щом за Сина е достатъчно да се каже, че се ражда от Отца, за Духа не е ли достатъчно да се каже, че изхожда от Отца. Ако все пак кажеш, че е необходимо Духът да изхожда и от Сина, би трябвало да се говори, че Синът се ражда и от Светия Дух, понеже и двамата са съвършени, притежавайки битие от Отца. Но елате с нас и като отхвърлите всякаква лъст, изповядвайте единия Бог, единствена причина за Сина и Духа. Приятно е, когато побеждаваш, но не трябва и да страдаш, когато се спасяваш. Благочестието отхвърля всякакво бедствие, а тези, които са учени, погубват своя ум и разум. Те използуват мисли, внушени им от лукавия. Той трябва да бъде победен, защото влече душите към погибел и отчуждение от Бога /с. 563/. Да бягаме от него[a]. На своите последователи той внушава да разделят едното от многото, а онова, което е отделено — да обединяват. Ние прочее трябва да следваме божествете неизречими слова, които са известни на всички. Всички и най-вече православните, които изповядват произлизането на Светия Дух, понеже са придобили слава. Великият Дионисий[20] говори за „божествения източник" и за „единия източник", който е Отец, Син и Дух[21]. Също и Чудотворецът Григорий[22], който в Словото за вярата го нарича видим. Ако попиташ този, който говори, как Бог е един, след като има Син, той отговаря с думите на началното Слово, според което Отец е едно начало. И богословът Григорий навсякъде в своите речи прославя единия Отец като начало и причина на Сина и на Духа. Когато говори пък за двоеточителната и голяма благодат, казва, че неин източник е Отец, Син и Дух Свети. Щом заговори за Отца като единствен източник на Сина и Светия Дух, той го възхвалява. По същия начин постъпва и Нисийският епископ, божественият Григорий в словото си за „Божествените имена"[23], говорейки за Духа, който изхожда от същността на Отца. Затова е наречен Дух, а не Слово, и ни съветва да вярваме, че неговото свойство е „произлизането от единия Отец". И пак там говори, че Отец е едното лице, от което Синът се ражда и Светият Дух изхожда. Затова имаме смелостта да говорим, че това, което казваме, е истина — Отец е причина на Сина /с. 564/ и Духа. И великият Атанасий в словото, което започва с думите: „юдейството се противопоставя да се живее като елин"[24], говори съвършено ясно, че Отец е корен и източник на Сина и Духа. И свети Кирил[25] в словото си за Света Троица казва, че [Светият Дух] изхожда от Отца като от уста. Свети Юстин[26] говори за Света Троица, и то не веднъж, а многократно, че Дух Свети наистина и по свойство изхожда от Отца. И още много светители в съчиненията си се спират на този въпрос. Други пък свети Отци, които са изучили елинската и римската мъдрост, явно свидетелстват, че Отец е начало и причина на Сина и Духа. Като следваме техния пример, нека запазим непроменено учението и благочестието. Да насочим по пътя на истината онези, които са обхванати от духа на лъжата. Те, ако пожелаят да разберат истината, ще се покорят. Да се насочат към спасение вместо към спорове. Ако ли пък не искат, ще отговарят пред последния съд и ще се сърдят на себе си заради своето зломъдрие.

---

[a] Изразът липсва в ръкопис № 82.

[Слово четвърто] от светия наш отец Григорий, архиепископ Солунски и нови богослов, срещу Акиндин

Велики Дионисие[1], ти, който си слушал гласа на Христовите апостоли[2], си се вдъхновил от техните огнени думи и проповядвайки непрекъснато /с. 565/ божествените им слова, си понесъл достатъчно наказания. И не само това, но вдъхновен от Бога, си изложил учението за божественото съединение и разделение. Ти, който най-сетне, движим от ползата, по благочестив и мъдър начин си възвеличил онова, което за тях е било известно и истинно богословие, та и ние, приемайки тази правда и светлина чрез тях, да наставляваме в истинното слово този, който се отклони и заблуди, и да го насочим към полезното. Ако прочее той пожелае [да ни последва], чрез тях и ние, доколкото е възможно, с божията помощ ще се потрудим. Ако ли не успеем, няма да говорим за този, който е спечелен за тях.

Този прочее велик Дионисий ни учи да бъдем мъдри и да говорим, което е подходящо за предшествуващите [т. е. за апостолите], този във всичко богоносен мъж казва: следовниците/с. 566/ на нашето свещено богословно предание говорят за божествено съединение, което е неизречимо с думи и неразбираема за разума всегдашност. Таинствен и вечно върховен трон! Разделението пък е благоподобно богоначално произшествие и явление. По-нататък свещеното слово говори, че споменатото съединение е особено, както и разделението; че съединението и разделението са някаква особеност. И още, ако и божественото разделение е благоподобно пришествие, божественото съединение прибавя към себе си и благост, поради което се умножава и [умножено] удвоява. Съединени са те по божество, а разделението е неудържимо поради външна изява: създаване, оживотворяване, мъдротворство и други дарове. Благодатта е причина за всичко. Заради тези неща биват възпявани от повярвалите, та и неповярвалите да повярват. И като приехме съединението и разделението, за което намерихме богоподобна причина в словата [на Дионисий Ареопагит], на книга богословска, това, което приехме, според силите си представихме графично.

Така прочее е учил великият Дионисий! И като казвам това, прибавям: защото ние така чрез словото съединяваме и разделяме; защото самата тази божественост се и съединява,и разделя. Варлаам /с. 567/ и Акиндин не учат така, както богоносните богослови заповядват — по божествен начин да се съединяват и да се разделят. Но Арий[3], Евномий[4] и Македоний[5] разсичат всесъвършеното и несъзданото божество, което означава разделяне, като че Бог се състои от отделни части. И те са доволни от това, че разделят общото начало на всичко, разделят всичко съединяващия, разделят самия несъзданен Бог. И като че те не са се изравнили със злочестивците, наричат трибожници тези, които познават Бога в три несъздадени ипостаси, като че те почигат три несъздадени божества, голямо и малко, всъщност самите те страдат от това и вярват, че е истина. И те са доволни от това. Еретиците говорят, че има две божества — създадено и несъздадено, и [едно трето] божеско същество, по-висше от несъздаденото божество. Те също учат, че всяко пришествие и енергия е боголепно и божествено божество, но е по-нисше, защото е създадено — така нечестиво разграничават [божественото триединство]. Те го разграничават и по същност, и по състав и казват, че то и по боголепната проява на енергията, и по пришествие не е създадено от Бога. За тях говорят, че едното е по-висше, а другото — по-нисше. Но Арий и Евномий не смятаха, че всичко /с. 568/ у Бога е създадено. Варлаам и Акиндин пък цялото боголепно пришествие и енергия на триипостасното божество свеждат до равнището на творение. Това е най-голямата ерес, която е обединила в едно и Ариевото лукавство, и Савелиевото[6] нечестие, създавайки по този начин нещо като халдейска кула[7]. Но ние трябва да приемем съвет от истинската повест, а не от оная кула, създадена от прелукави човеци, които вместо камък за градиво са използували лукавите ереси. Такава кула построиха те, въпреки че навсякъде се откриват следите на божиите действия. Кога прочее изравниха несъздадения Бог с тварите? Когато те смесиха божията същност с неразделната и несъздадената божествена енергия.

Но като разглеждаме от всички страни присъщото на общата божия енергия и пришествие разделение, правилно е да възприемем това, което някогашните велики богослови според възможностите си са разделили добре, това, което са ни и завещали и което е достойно да му се подчиним. Защото великото слово идва не от самоуверени човеци, за каквито споменахме; то идва от такъв сигурен учител, от този първи и научен на това преподобни Йеротей[8]. Църквата възприе тези основни и богословски стихове[9]. Поради това според някои богословието в книгите на Дионисий трябва да се нарича /с. 569/ стихийно богословие. Оскърбявайки го по този начин, те говорят за богословие на съединението и на разделението. Така се стига до отричане на божественото съединение и разделение. И дори не само на божественото, но и на онова, което е създадено. Но как да приемем това учение, когато самият несъздаден Бог го отрича.

Несъздаденият Бог се и съединява, и разделя. Но какво представлява божието разделение? Съединяват се божествените енергии, които са несъздадени. И никой, който е получил мъдрост от Бога, няма да нарече създадено такова разделение, т. е. няма да приеме учението на Варлаам и Акиндин.

Да не се разбере съединението е все едно и дори повече от това да се твърди, че всичко, и божественото съединение, и божественото разделение е създадено. И двете, съчетани в едно, са божествени. А щом са божествени, те не се различават помежду си. Но на Акиндин му е по-приятно да разруши такова едно съединение. Аз не говоря за велико съединение и за божествено смесване, а за това, че то, без да се смесва, се смесва по божествен начин. Така например се казва, че Бог действува, без да притежава действие. С подобни празнословия /с. 570/ истината бива изопачавана, а който по този начин разглежда божествената енергия, той я намалява. Великият Дионисий, разрушавайки подобни разсъждения, казва: това съединение и разделение се извършва боголепно чрез словото[10], т. е. намерихме начина, по който приехме и изложихме характерното.

У Бога има различни съединения и разделения. Всичко обаче се извършва боголепно и не е създадено. Великият Дионисий нарича боголепно пришествие и божественото разделение, за което говорихме по-горе.

Божественото съединение поради благост се умножава и многократно удвоява. Също и така нареченото общо пришествие се разделя на много пришествия. Аз съм, казва той, който съществува, който оживотворява, който мъдро твори[11]. Ако Варлаам и Акиндин говорят за това творение, по какъв начин, пита богоглаголивият, да наречем това здание, когато божественото се разделя — разделение ли? Или божествено съединение, когато това здание се съединява?

Нима според Акиндин строежът, който е съборното пришествие, е изчислен? Несъзданото съединение /с. 571/ се умножава поради благост. Как тогава към създаденото, което е резултат на благост, Варлаам и Акиндин сметнаха за удобно да приложат думите съединение и разделение, а не създадено и несъздадено, като при това „богоглаголиво“ приложиха към него, което е присъединено и което поради благост се умножава и многократно повтаря. Те не проумяват, че несъзданото показва едновременно и съединение, и разделение. То само себе си разделя и многократно повтаря. Да се говори, че божественото пришествие е твар, не е правилно, защото, както се подчерта многократно, като че Бог се прави двоен. Това подхожда за многото създадени от него неща и за онези създадени от него пришествия, които показват своя творец. Варлаам и Акиндин говорят за тези пришествия, които Бог е създал най-накрая, но те са ни познати. Ние подчертаваме, че божието същество не е създадено. То е сила и енергия, и притежава разум. И те се проявяват.

Какво прочее разбираме ние от тези създадени неща, когато техен създател е Бог? Ние имаме такъв създател, който е и благ, и мъдър, и силен. Чрез тварите ние проумяваме, че той е Бог, но не можем да разберем неговата същност, както и Павел[12] учи: „защото невидимото /с. 572/ у Бога от създаването на света се вижда чрез разглеждане на творенията“[13]. А това е неговата постоянна сила и божество.

И тъй божията същност е познаваема чрез творенията. А вие казвате, че не е. Това е Варлаамово и Акиндиново безумство, което преди тях е измислица на Евномий. Преди тях [тримата] подобно твърдение, че само чрез словото проумяваме божията същност, няма. Божественият апостол не говори така. Той учи, че което у Бога е познаваемо, е видимо, и още, че което е познаваемо, Бог е показал на всички, които имат ум, подчертавайки, че което е невидимо у него, се разбира от създаването на света чрез разглеждане на творенията.

Познаването на Бога чрез творенията е навик. Богоносните отци, тълкувайки Павловите думи, казват: у Бога едно е непознаваемо — това е неговата същност. Другото е познаваемо, сиреч всичко, което е от неговата същност — благост, мъдрост, сила, божественост, т.е. величество. Което пък е невидимо, за него Павел говори: „то е разбираемо чрез творенията“. А това, което от божествената същност е разбираемо чрез разглеждане на творенията, може ли то да бъде причислено към тварите?

Прочее ние вярваме в едно несъздадено божество, в един несъздаден Бог, който /с. 573/ не само по същност е несъздаден, което изобщо е неразбираемо, но неразбираемо е и онова, което изхожда от същността и което според божествения Павел се познава чрез творенията. Невидимото у Бога, което е неговата същност и се открива чрез неговите свойства: благост, мъдрост, сила, божественост, сиреч величие и подобни на тях, Варлаам и Акиндин наричат създания, понеже са свойства, а не същност. Те нямат ум да разберат, че божиите свойства са крепост на едната несъздадена същност на невидимия Бог.

И така нещастниците разделят Бога, който е несъздаден, като да е творение. Тяхното учение е безумство, щом като не правят разлика между несъздадена същност и несъздадена енергия. Тя има, казват те. едно битие с несъздаденото и превисше божество поради това, че то е несъздадено. Но всичко, което е свойство на енергията, е божество създадено. Те, като изравняват енергията с божествената същност, изпадат не само в двубожие, но и в безбожие. А като отричат разликата между тях, те ги откъсват една от друга. Как прочее ще познаят Бога, когато не разбират това, което творенията разкриват за него? Божията същност ще проговори тогава, когато проговори и творението. Защото не е възможно да се раздели /с. 574/ силата и енергията от действуващата природа като създадено и несъздадено, макар и по друг начин да ги разделят. Енергията, която била създадена след Отца, била създадена да отдели неговата природа. Става ясно, че Варлаам и Акиндин свеждат божественото естество до твар. И трудно е човек, след като веднъж е бил прелъстен от тях и приел, че само едното е несъздадено, да се откаже. Той поради обхваналото го крайно безумие вижда ограничеността на божествената енергия, която сравнява с плаващо магаре. Великият Дионисий възпява това в дванадесетата книга[14]. Той си служи не със суетен глас от имена, а с изречени от [апостолите] думи. Така говори той, защото божественото разделение е благолепно пришествие, съединено и разделено по божественост, и то неудържимо се преподава. По традиция, казва той, приемаме цялото пришествие и енергия божии.

Обърни внимание на това неудържимо битие, за да не помислят какво е това ограничение — т.е. на всяко същество същността. Или какъв е този чувствен живот сред живите. Или ще каже някой, който е знаещ и умен, той има и език, и ум. Защото какво ще /с. 575/ бъде това неудържимо създадено битие у Бога? Какво е това неудържимо божие пришествие и известие за творението, което по природа е неудържимо за проповядващия, според което виждаме светлина. Появи се великият и отхвърли почестите човешки, и заговори за същност, за оживяване, за мъдротворство и за други добри дарования, причина за които е Бог. Поради което от приобщените бива възпяван, а които не са приобщени, биват приобщавани.

За какво става дума? — за Отца, за Сина и за Светия Дух, които са възпявани от богослови и от тези, които се приобщават, т.е. от тези, които искат да се приобщят от творенията. Но и от приобщените, които са станали такива по традиция, има някои, които всъщност не са съпричастни. Те не ще получат съпричастност, но ще станат причастващи. Ако ли пък някои, бидейки създание, не притежават причастие, дори създадено, това означава, че Бог не е в Тях. Те са от тези и принадлежат към тези, за които великият [Дионисий] говори, че разделят на три същността на несъздаденото божество. Разделят го и по пришествие, и по енергия и онези, които притежават причастието по същество, а не по приобщение /с. 576/. Ако създанието притежава причастие чрез причастие, самото то ще придобие друго причастие. И отново това причастие ще придобие друго причастие. Тази безкрайност, която причаствува причаствуващите, е необходимо да притежава начално битие. Причастието пък се причаствува от всички твари. Прочее тварите съществуват преди [човека] и затова може да се каже, че са несъздадени. Но то нито на един от тях не е присъщо. Това причастие е начало и божествен дар, макар, както казва великият Дионисий, да се нарича и битие и дори да притежава предвечна същност. И цялото Слово говори, че неговото начало е у Бога, съединено е с него по същество.

Какво прочее тогава е това творение? Какво според тях [т.е. божествените книги] е това съобщение, което говори, че началото на всяко творение и на едното предшествуващо слово е Бог /с. 577/. Това богословие може да се нарече определящо и божествено благожелание, битие, определящо и създаващо. Според божествените книги предвечният Бог е предопределил и извел в битие всички творения. Но как предопределителната и творческа божествена същност е създала исканото? По какъв начин онова, което не съществува, божественият промисъл превръща в творение, създавайки това пришествие и енергия? Защото самото творение като действие, животворението, мъдротворението и действителното съдържание на тварите [всички те] са резултат на божията воля. Всичко, получило битие, е премъдро създадено, защото за всичко е причина божественото всемогъщество. Заедно с нас и божественият Максим[15] казва, че творението е промисъл на съществуващия, че това е пришествие божие. Така пише той в Тълкуванието[16].

Три са съставките на общата разделяща, но неразделима единица: създаваща, промислителна и благост, сиреч придаване на битие, т.е. оживотворяване и мъдротворение. За мнозина разделението означава несъществуване на божието битие. Ние казваме, че божието битие е едно и изобщо неразделимо. Те казват, понеже от една обща единица произхожда трисъставното разделение, че нито Син, нито Дух Свети не са ни се представили /с. 578/, което ще рече, че нито едно от тези лица не притежава обща енергия. Те не само допълват промислителната енергия и благостта, но и творческата енергия. Следователно енергията не изглежда да е несъздадена. Ако ли пък не е създаваемо това, което е създадено, то друг ще бъде създателят и от друг ще бъде създадена тази безкрайност.

Прочее това божие промишление, и енергия, и промисъл, т.е. привеждане в битие, оживотворяване и премъдро устройство и всичко подобно на тях, помисли и добри неща, не са създадени от Бога. И самият Бог не само по същност, но и по свойство е неразделим и непричастен по съвършенство. Бог е във всичко и вън от всичко, но тъй като той е преди времето, няма познавачи на съда на благочестието, които да могат да проумеят божията същност. Но понякога богоносните отци признават, че проумяват това, че всичко се върши по негов промисъл и че той е причина за съществуването на всичко. Затова не трябва да се търси друг божествен промисъл освен този, който е у Бога, насочен към творенията, и този промисъл и добро желание е съществувал у него преди всички творения. Като че е съществувал някакъв общ промисъл и заради него, и поради желанието си да твори, той чрез енергията си създаде последователно всичко /с. 579/. И така той произведе всичко поради своя промисъл и благост, чрез които Бог промисля и устройва създаденото от него. И не само за това. Богословите говорят и за друг промисъл и добро желание. И понеже поради безмерната си благост Бог е създал всякакви неща, той е произвел всичко, което е пожелал, това, което притежава живот, и онова, което е живо и има разум. Той е създал и тези, които имат сетива, и онези, които имат ум и осезание — има се предвид човеците, които притежават и ум, и могат да възприемат чрез сетивата. Те, бидейки със слово и с разум, от него са получили със словото и разума и битие. Това е знак, че получават единение и живот по божествен и свръхестествен начин и от самия Бог се сподобят с благодат и с енергия. Защото по негова воля божието съществува, или по-вярно, изведено е от небитие и е наречено добро. И то е различно, защото и божественото желание е различно. Към някои създания промисълът и добротата са големи и се казва, че промисълът и добротата са делими и почитани от нечестните и от честните. Към другите божествената сила се нарича предзнание. Към трети — създаваща и утвърждаваща. От тях пък според великия Дионисий една извежда в битие, друга оживотворява /с. 580/, трета пък е мъдротворна. Всички те са за Отца и Сина, и Светия Дух. И според това, което за нас е благо и божествено искане на Отца, Сина и Светия Дух, е създадено — това са животът, премъдротворната сила и енергия. Чувал ли си някого от тези, които изучават постоянното мъдро проявление и движение и енергия на божието битие? Великият Дионисий казва, че божието движение се проявява, като привежда в движение и държи всичко. И правилно е да се говори така за това движение, което е неотклонно пришествие на енергията, непреложно пришествие и постоянност. То е кръгово, понеже насочва битието към себе си. Божественият Максим казва за движението на Бога, че то е негов постоянен съвет и че божието присъствие всякога промисля за него.

Как прочее движението се отнася към същността, а не е същност, нито създава същност, а същността съществува и притежава много движения? [В посланието], изпратено до великия Тит[17], се съобщава, че храмът на Премъдростта е кръгла и разлата чаша и той символизира безначалния и безкраен промисъл към всичко /с. 581/. Божественият Максим, като говори отново за безначалния промисъл, казва, че той е насочен към всичко. Затова Бог знае винаги всичко. За това предопределение говори и Павел. Съгласно него трябва да [проумяваме] всегдашното божие знание. Чрез него всичко следващо се променя. Промисълът Божий е безначален и безкраен. Промисълът е, който пожела да произведе тварите, обхванат от предразумывателна благост. Какво голямо внимание! И след него идват бъдещите образи, а след тях промисълът и накрая желанието, което не е твар, но чрез него се появяват тварите. И при това в тях се съзира повече стремеж към вечното битие, който по същество съвсем е неудържим[18]. В своите слова великият Дионисий пише, че това, което съществува от Бога и в Бога, само̀ то има битие, на което непреходната същност е била начало. Великият божествен Максим, който говори за него, смята, че и в това трябва да се съзира разум, както при работите на художник. И тук е налице разграничение, защото в душата на художника има едновременно* много неща, които присъстват не сляпо и действуват в него поотделно /с. 582/. И когато Варлаам и Акиндин говорят, че е създадено това пришествие, което, съединено с Бога, се смесва с него, излиза, че тварите създават Бога. Те злочестиво разсичат това, което създава, а самото то е несъздадено.

За същността на пресветата Троица приемат, че е несъздадена, а за по-общото ѝ пришествие и енергия и изява казват, че са създадени. Великият Дионисий говори, че повече ни подобава, струва ми се, да възприемаме онова, което е безсъмнено, да изясним начина на цялото божествено съединение и смесване, показвайки, че у Бога съединение и разделение са нещо особено. След това някой непокорлив ще бъде този, който ще отиде да проповядва измежду благочестивите богословието за това божествено съединение и разделение. Казвам това, което подчертах и на друго място, че нашето богословно предание е свещеноучително. То има превъзходно пребивалище; то е безкрайно тайнство, съвършено неизследваемо и напълно неизречимо с думи всегдашно божествено съединение. То, както се казва, обхваща Бога и е напълно непознаваема на нас всегдашност. Това, което пребъдва в самия Бог, не може да се каже, че има отношение към неговото проявление, движение и по същество съединение. Защото, след като великите отци са говорили за непроумеваемото съединение и всегдашност, трябва да говорим за това и ние. Божията [illegible], която е всегдашна, отците наричат съединение /с. 583/. Те говорят за боголепно пришествие и за богоначална изява и тях наричат разделение. Учението като божие движение към изява отците наричат размесване, за което някои казват, че сам дяволът говори. Други пък, че те не говорят от себе си, но следват свещеното слово. А за споменатото съединение и разделение казват, че са нещо особено. Същото говорят и за споменатото размесване, че то е особено съединение и разделение. Затова мнозина от великите [отци] казват, че съединението и разделението са много по-висши [състояния на Бога]. Защото няма един образ нито на божественото съединение, нито на божественото разделение. Освен божественото въчеловечаване на неговия единороден син троичността на Бога се открива според свещените думи чрез съединението и разделението на трите ипостаси. Такова съединение имат всички, и положения, и отношения, но то не се извършва по същия начин. Всичко притежава положение, защото то е обща добрина.

---

* Както разумният съзерцава в ума си предмета на своето знание, чрез което ще създаде нещо. И както в душата на мнозина има изкуство и знание и всичко пребъдва там, без да се слива, така навън всяко [едно] от тях се проявява по своя си начин. В душата всичко е заедно — философското, граматическото и умението да се обработва дървото, а излезе ли оттам, всяко действува според природата си.

Че всичко е добро, за това и Писанието говори. Но откъде ние ще разберем, че всичко е добро? — от Писанието*. Всичко, което е благо, е от Бога. Прочее, щом като създател и причина за всички добрини е Бог, той ги познава и наименува. Поради това /с. 584/... великият [Дионисий] по-горе нарече благо... защото както времето е момент и начало в кръга и при начертаване на правата линия, така и Бог, който не е предмет, е начало и причина за всичко останало. Той е истинско битие, повече от всяко господство и причастие и има такова начало, което превъзхожда всеки обем. По положение и по превъзходство всички три ипостаси на Бога са равни; те всички държат и са повече от всяко положение. Бог е име, което превъзхожда всяко име. Той е име на един триипостасен Бог, който е във всяко положение и над всяко положение. Това наше учение не допада на Варлаам и Акиндин и поради това те ни досаждат. Те ни клеветят и говорят недостойни за Бога неща; не се свенят и от великия Дионисий, който не се осмелявал да говори за Бога[20]. Обратно на казаното от тези двамата [т.е. от Варлаам и Акиндин], ние говорим за триипостасен Бог и за съединение, и още, че всяка от тези ипостаси пребъдва и се вмества в останалите. Винаги и без да остава нещо, те се вместват една в друга.

---

* „И видя Бог, че светлината е добро нещо“[19]. От него е всичкото добро и всичкото благо.

Една е енергията на трите ипостаси. Не както е при трима човеци /с. 585/, тъй като у всеки един от тях има собствена енергия, която действува независимо от другите. Едно е движението на божественото желание. От Отца, който е първа причина, получи начало всичко — и Синът произхожда, и Светият Дух се прояви. И накрая се проявиха [и трите ипостаси]. От него изхожда всяка позната ни енергия. Но не както обущарят произвежда обувките*. И ако ние търсим знание в един човек, колко повече в Отца и Сина, и в Светия Дух трябва да виждаме особена проява. Цялото творение е дело на трите [ипостаси], само на това Едно, на което се покланяме в Троица, неотлъчна и неограничена. Но и към всяко едно от лицата отнасяме и енергията [т.е. тя не е присъща само на Отца]. И тъй като според предаденото от богословите учение „божество“ не изразява същността на Бога и енергията на Бога е истинско негово име, ние казваме, че се покланяме на едно божество в три лица, но не едно, съставено като от природата на трима човеци, или като да е отвън взета тяхната сила, която е енергия. Нека от това разберат Варлаам и Акиндин, които говорят, че истинската божественост на Бога е създадена. А като пишат, че безначална и безкрайна е само божията същност, те вредят на душата си. [Божията същност е безначална и безкрайна], от която е създадено всичко /с. 586/.

---

* Този, който обработва кожите, поради характера на своя занаят всичко свежда до това — дали те ще станат за цървули.

Божественост е истинското име на божествената енергия, която изхожда от Отца и от Сина, и от Светия Дух и която накрая се откри и на нас. Но тя не е божествената същност. Енергията движение е същество, а не същност. Движението и енергията на кого са? Те са божии и божествени. Те пък казват, че има две божествени [същности] — създадена и несъздадена. Т.е. едната, за която се говори, е несъздадена, а другата по-малка е създадена. Едно е, казват те, несъзданеното божие естество, а неговата енергия е създадена. Безумците разсичат едната божия божественост на несъздадена и създадена. Те не разбират, че е едно и също „енергия“ и „действува“, както и „движение“ и „движи се“. Как може да се каже, че „действува“ и „движи се“ се различават много и се противопоставят на енергия и на движение като несъздадено и създадено. Същото е, да речем, казват те, със стоящия и заради много стоене. Те не знаят, че движение идва от движи се и за всяко едно разликата е една /с. 587/ и съща. А щом тази разлика не се противопоставя една на друга, не се изключва общото им битие.

Същата е разликата и между божествената същност и божествената енергия. Божието същество е просто. Какъв е знакът на движимия и на движението или на действуващия и на действието? Никой не става блажен за това, че е пасивен. Впрочем не е ли явно, че на нас те приписват своите грешки, като ни украсяват с епитета двубожници, и то заради това, че славим едната божествена същност и божествена енергия. Те ни казват, че има една несъздадена божествена същност, а всичко друго е създадено. Но нима божествените ипостаси се вместват и пребъдват в същността? И нима можем да наречем създание, което не е същност? Да не би, като говорим за божествени ипостаси, да излезе, че Бог е нещо сложно или че има много несъздадени богове? Тогава няма ли да изпаднем в многобожие, тъй като онова, в което се вместват божествените ипостаси, смятаме за несъздадено? В това ни укоряват /с. 588/ Варлаам и Акиндин. Но те сами себе си хвърлят в рова на многобожието и безбожието, като разсичат единия Бог на създаден и на несъздаден. Те наричат създадено онова, което е несъздадено. Как ипостасите ще бъдат несъздадени, когато според тях онова, в което те се вместват, не е несъздадено. Значи нито същността, нито ипостасите са несъздадени. Всичко е създадено. Как същността ще бъде несъздадена, след като енергията, за която говорят, е създадена? Ние, които сме научени от учителя по благочестие, поставяме на първо място божественото съединение. Към това прибавяме и божественото разделение и доколкото ни е възможно, ще изясним защо. Многократно [не еднократно] вижда божественото разделение този, който изхожда от боговдъхновеното богословие. Разделя се онова, което е присъщо на Отца и Сина, и Светия Дух. И нито една от [ипостасите] не е против обръщението или общуването, но запазва недвижимото свойство на всяка ипостас. Но тъкмо поради това, че пребъдват една в друга, те нито се смесват, нито се сливат помежду си. Като причина и като причинени едно е началото и източникът, и коренът на Сина /с. 589/ и на Духа — Отец. Това, макар и да говорим за него, е изобщо неразбираемо и абсолютно неизречимо. И същностното съединение, и несмесването, и незамъгляването на свойствата — [всичко е неразбираемо]. Такива са, защото са непричастни [с нищо тукашно]. Затова не може да се намери и използува никаква дума [без тя да навреди на неговата божественост]. Защото какво е подходящо да се говори за същността, когато тя нито може да се изрече, нито да се види. Напълно невъзможно е човекът да обхване единството и мощното разделение. Отец е и Син, и е в нас. Те имат една същност. Те не са разделими един от друг, нито пък са един в друг. Да речем, че тази тайна може да се сравни със слънцето, лъчите и светлината или с нашия ум, слово и дух. Но никое от тях не е така неразделно едно от друго. Не се разделя от този, който го е родил, защото от него произхожда по ипостас. Затова Григорий Богослов[22] говори за това така: ще спомена слънцето, лъчите и светлината, но се страхувам да не би едното да превърнем в същност, а другото да сметнем за съставено... И като преминем към

Както единицата е извън числата, така и числото е извън единицата.

И защото единицата, макар да е извън числото... се числи към множеството числа. Защото числото 6 или 10, ако махнеш по едно, [ще видиш], че се започва от единица... който е по-горе от единица, защото не се обединява с множеството.

другите [т.е. към еретиците], нека и себе си поучим. Ето защо великият Дионисий, като прие от тях храна, запечата всяко слово, свързано /с. 590/ с тях. Той говори, че известието за съединение е известие и за съединение, и за разделение. Не защото това наименование е възможно. Ние трябва да кажем, че божеството е преди всичко чистота, а не единица, и затова то не е множествено. Бог е по-висш от всяка единица и не може да се нарече чиста единица. Ето защо, макар и да се дели, не се възприема като нещо материално, но като число... повече единно, превишаващо всяко единно в битието. Неговото битие е най-истинската единица, която, макар и съставна, се възприема и разделяемо. Нейните ипостаси са съединими и делими по начин, който надвишава всеки разум и всяко слово.

Великият Дионисий, като говори, че съединението и разделението се извършва по неизказан начин, нанася удар [на враговете] с думите, че божественото разделение е боголепно пришествие. Божественото съединение, към което се отнася и благодатта, се умножава и многократно удвоява. Неподражаемо е съединението и разделението на божествените ипостаси! Разделението (с. 591) идва след съединението, което е първо. Но и разделението е божествено и то се извършва по пришествие, и по енергия на Бога. То е причастно на същността. И затова, че е причастно [на същността], то бива и разбираемо, и наименоваемо. Разсъжденията на великия Дионисий за разделението са в зависимост от свети Йеротей. Тези думи ние достатъчно използувахме. Нека сега вникнем в техния смисъл. Какво е

Единството на Отца, Сина и Светия Дух се нарича Света Троица. И разделена на Отец, Син и Свети Дух, Отец пак си е Отец, както Син си е Син, и Дух Свети Дух Свети. Числото не е [неделимо], но делимо. Десет или някое друго може да се раздели на единици и да приеме отвън името единица. След единицата няма число, [за да се каже]: от числото произлезе.

това общо съединение — разделение, за което тъй силно говори божественото име; какво значи общо съединение? Защо общото битие има три лица? Съединени са Отец, Син и Свети Дух. От това става ясно, че съдържанието на всяка дума по този въпрос и всеки предмет, който напомня за дейността на божествените имена, няма отношение към божествената същност. Онова, което напомня за съединение, но според общото пришествие е свързано с божественото разделение, ни заставя да говорим за божествено разделение, което е боголепно пришествие. То е благо. Съединението се дели — това е начин за множене и многократно удвояване... Не говоря за пришествие на божественото съединение, за каквото Варлаам и Акиндин безумно приказват, а за божествената енергия, която се прояви при сътворението.

Какво прочее е съединение и разделение, ние вече казахме малко по-горе. По какъв начин обаче богоначалието се множи и многократно удвоява (с. 592), без да се екзалтира великият [Бог], който се проявява по възприемаем начин? Огрубява се единосъщното, от което са изведени в битие много неща. Вече се каза, че много неща са създадени от същността. Бог е извел от небитие много и различни неща, които, явявайки се по същество, сам той непрекъснато държи. Когато към него бъде причислено творението, се казва, че божеството се умножава. Но по какъв начин може да се съедини несъздаденото със създаденото? Великият заради своята святост Максим казва, че много се огрубява само видимото творение. Бог се огрубява чрез привеждане в би-

Не се съчетава едно с друго, ако те по своята същност не са единосъщи. Общи за Отца и Сина, и Духа са всички пришествия, които се наричат действия.

тие на желание, на предузнание и на пришествие. Но това не е правилно. И слънцето изпраща много лъчи и пак си остава едно. Затова великият Дионисий не казва, че божеството се огрубява когато се съпоставя с много неща, изведени от него от небитие. Такива са предузнатото пришествие и божественото желание. В резултат на тях се появяват много и различни неща, чрез чието божествено разделение и различие се показва пришествието на неговата сила.

Че същността /с. 593/ е несъздадена, вече говорихме по-горе. Това причастие е предречено и много неща наставят в Бога. Нима думите като нещо създадено могат да се сравнят с предопределението и божественото желание, с боголепното дарование и пришествие, всяко от които наричаме с особено име? Тези, които творят, наричаме оживяване, премъдротворяване и с други имена. Всичко говори, че те не са създадени, защото съществуват преди всичко създадено и са повече от битие, тъй като творят всяко битие. Онова пък, което е нематериално, е истинско битие и се различава от многото неща. Тварното не се различава от нетварното по това, по което се различават помежду си създадените неща. Затова божественият Максим, като разсъждава за съставното разделение, казва, че божественото разделение според словото Божие е благо, божествено пришествие... Бог произведе много неща, между които има различие, но остава непрестанно неизменим. Затова той е неразделѐн и невидим.

Общи за Отца и Сина и Духа са всички пришествия, които се наричат действия.

Многото и различни /с. 594/ неща не трябва да свързваме с божествената същност, както учи Евномий, а след него и Акиндин, с божествената мощ и енергия, в които и според които всесилният Бог се разделя, пребъдвайки един по същност в множество по ипостаси, съединен след общото пришествие. То е пълно и съвършено божество или, по-добре е да се каже, преизпълнено по същност, неумаляемо и неизтощимо. Както слънцето не се изчерпва и не намалява, като се докосва до тварите и като им дава топлина и светлина, които то има по природа и по енергия, така и Бог не се изчерпва, предавайки това, което притежава по същност и по енергия. И при това те са несъздадени. А затова, че божествената енергия не е едно и също със същността, говори богословът Дамаскин[23], на когото може да се вярва. Затова говори и Василий Велики[24]. Слънчевата светлина, спускайки се, не заключва слънчевата същност под земята, а си остава /с. 595/ над земята. И светлината, и топлината, без да намаляват, спомагат за възвръщане към съществуване на нещата. Този пример можем да използуваме и при обясняване на свръхестественото. И божествената светлина причастява с благотворната си благодат [всички неща] и заради Бога тя се съединява с тях. Други са всичко създаващите найнакрая енергии, които неосветените от божествената светлина по благодат извеждат от небитие. Но затова невидимо обожествяване ние неведнъж говорихме. Великият [Дионисий] показва, че тези думи не се отнасят за неипостасното деление, а за енергийното, и че тези енергии не са нито божествена същност, която е единствена и не се е появила от друга [същност], нито са божествени ипостаси. Тези три ипостаси не са предмети, нито всички произхождат от „причината“. Отец е без начало, а всяка ипостас има за начало Отца. Изявите и енергиите пък са общи за Отца и Сина и Светия Дух, [подчертаваме] за Отца и Сина и Светия Дух. Това учим, който има уши, нека слуша[25], а като възприемаме словото, и той ще заговори. Това общо божествено /с. 596/ съединение и разделение, т. е. боголепно пришествие, да се опитаме според силите си да възприемем. [Да възприемем] това, изявяващо се с думи божие име.

Ние виждаме, че всяка книга възпява божествените имена и енергии. Прочее те са несъздадени, но не са извън божествената същност. Каквито са, такива ги възпява божественият песнотворец, като говори за творението. Но богословът не възпява божествените имена като най-висша твар, както говори Варлаамовият ученик Акиндин. Не за това говори богоглаголивият, а за общото, за цялото божествено разделение и пришествие, изявяващо се с божествени имена. Него нека се опитаме да възпеем.

Божествените имена са съестествени и достойни чрез тях да съзрем Бога. Великият [богослов] нарича божии имена и имената на пришествието. Бог показва битието си, макар и не по същество, с пришествие. Но когато говорим за тварите, разбираме и назоваваме Бога, но ние го проумяваме и наименуваме, подчертавам, по пришествие и по енергия, а не по същност. Ясно е, че той е неназовим, нито можем да го проумеем, нито да бъде видян, както и сам богословът казва. Бог е във всичко и вън от всяко битие и изобщо непроумеваем; /с. 597/ той е над всички и дори над пренебесните умове. Да се посрамят прочее тези, които говорят, че пришествието е създадено, а самият Бог свеждат до положение на творение. Ако ли пък не разберат за каква причина става дума и на какво велико разделение ни е научил, необходимо е те да се представят за негови съсъветници. За това говори богословът Григорий. Действията на Светия Дух Исайя нарича духове на любовта[26], а след него Максим божественият твърди, че [действието] по естество принадлежи на божия Син. Къде са тези, които говорят за двойна и множествена естествена божествена енергия? Дано да се посрамят тези, които така мислят. А който пише не за благодатно разделение, той неправилно богословствува и става причина богоборците да говорят неверни неща и да хулят ипостасното разделение.

Водачът на ереста разруши ипостасното разделение и с тази омраза бе увредена славата Божия. Бог бе разделен на създаден и на несъздаден от нечестивите, а благочестивите бяха охулени, защото почитаха несъздаденото. Против делата на нечестивците се свикват събори на благочестието и противниците биват по всякакъв начин изобличавани. На повинуващите се на написаното се предлага истината на благочестието, а те полагат грижи за откриване навреме на прелъстителите /с. 598/ и лъжците, за да бъдат отблъснати. Варлаам и Акиндин разделят общата енергия от триипостасния Бог и го разсичат на създаден и на несъздаден, както някога постъпи Арий със Сина и

Светия Дух. Те наричат създадена цялата сила и енергия на Бо̀га, както и появилата се на Планината божия светлина. Варлаам и Акиндин хулят благочестивите, които говорят, че божието разделение е несъздадено и се възхищават от онези, които не разбират това. Божественото разделение е пробен камък за изпитване на вярата в божественото разделение и енергия и за изясняване на въпроса, доколко е възможно да се положат грижи за укрепването им чрез богословието, а Варлаамовата прелест да бъде разрушена и по възможност отхвърлена.

Изповядване[1] на православната вяра, изложено от светия наш отец Григорий, архиепископ Солунски[2]

Бог е един, който е преди всичко, над всичко и във всичко и повече от всичко[3]. Ние вярваме и се покланяме на Отца и Сина и Светия Дух, единица в Троица[4], неслитно съединяема и неразделно разделяема. Истинска Единица и Троица всесилна. Отец е безначален не само защото е извън времето[5], но и защото не е от нещо причинен. Той е единствена причина и корен, и източник, чиято божественост е видима в Сина и Светия Дух. Една непосредствена причина на станалото. Не само единствен създател, но и Един Отец на единия Син и на единия Свети Дух, от когото винаги изхожда, Отец е по-голям от Сина и Духа[6] само като причина. Във всичко останало той е равен на тях и [трите ипостаси] са равночестни. Синът е един, безначален и извън времето. Безначален е, защото неговото начало, корен и източник е Отец, от когото преди времето безплътно, нетленно, без да страда, се роди, но не се раздели[7].

Бидейки Бог от Бога, той не е друг Бог, който е след него, нито Син, който е след него. Той е Син, който винаги е бил и винаги ще бъде Син. Един Син, който е винаги у Бога неслитен. Не причина и начало на мислена в Троица /с. 600/ божественост, която има своята причина и начало от Отца, но причина и начало на всичко станало, защото чрез него е всичко станало, „който, бидейки в образ Божий, не счете за похищение да бъде равен Богу“[8]. Но когато се изпълни времето, показа себе си, като заради нас чрез Дева Мария по благоволението на Отца и съдействието на Светия Дух прие видим образ. Той[9] се роди според закона на природата. [Роди се] Бог и човек и бидейки истински човек, той бе равен на нас във всичко, освен в греха[10]. Оставайки какъвто си бил, истински Бог, в него се съединиха неслитно и без да губят свойствата си двете природи и [двете] воли и [двете] енергии. И останал един Син в една ипостас и след въчеловечаването си, постъпвайки във всичко божествено като Бог и във всичко човешко като човек. И като човек той страда, а като Бог остана недокоснат от страданията и от смъртта[11]. И възкръсна на третия ден, и се яви на учениците си, и обеща да им изпрати сила отгоре. И им заповяда да проповядват на всички народи и да ги кръщават в името на Отца и Сина и Светия Дух и да пазят всичко, каквото им заповядал[12]. И се възнесе на небето и седна отдясно на Бога[13] и Отца, единочестно и единопрестолно, както когато сътвориха нашето тяло[14], в което тяло, като дойде според плана, ще може /с. 601/ да съди живи и мъртви и да въздаде на всеки според делата[15]. Тогава, като влезе при Отца, той изпрати на своите ученици и апостоли Светия Дух, който изхожда от Отца и който е събезначален на Отца и Сина, защото е безлетен. Не е безначален, защото негов корен и източник и причина е Отец — не че е роден [от него], но че изхожда; защото от Отца преди времето нетленно и без да страда е излязъл не чрез раждане, а чрез изхождане. По същност той е неразделен от Отца и от Сина, тъй като от Отца изхожда и в Сина почива, притежава неслитно съединение и неразделно разделение. По същност той е Бог от Бога, не друг Бог, а друг Утешител Свети Дух, отделно ипостасен, който изхожда от Отца и чрез Сина се изпраща. Сиреч заявяваме, че и той е причина на всичко станало, защото е съвършен във всичко, каквото върши. И е равночестен на Отец и Сина освен по нероденост[16] и роденост[17]. Синът го изпрати при своите ученици, т. е. биде засвидетелстван. Какво прочее от него бе изпратен, без да се разделя от него. Как ли ще отиде някъде този, който е навсякъде[18]? Затова той бе изпратен не само от Сина, но и от Отца[19]. И от себе си се явява, защото изпращането е общо дело. Явяването е общо: на Отца, Сина и на Духа /с. 602/. Той се показа не по същност, защото никой не може да види божията природа[20] или форма, или израз[21], но по благодат, по сила и по енергия, които са общи за Отца и Сина и [Светия] Дух, но различни за всяка една от [ипостасите]. Присъщото на всяка от тях се простира към всяка. Не е обща само свръхсъщностната същност, която е напълно безименна, неизявима и непричастна, но повече от всичко се нарича същност, изявимост и причастие, а така също и благодат и сила, и енергия, и светлина, и царство, и нетление и всичко просто, чрез което Бог се приобщава и по благодат се съединява със светите ангели и с човеците нито чрез разделяне и разлика на ипостасите, нито чрез разделяне и променливост[22] на силите и просто отпадане на енергиите. Това за нас е един всесилен Бог и една божественост, защото нито поради съединението на ипостасите е съвършен, нито че е силен или че притежава сила. Затова не може да се каже, че той поради това е станал сложен. На него се покланяме в любов на светия му образ, представен видимо[23]. На въплътилия се заради нас Син Божи ние възнасяме благочестиво поклонение на първообразния и на честния му дървен кръст; [покланяме се] и на всички символи на неговите страдания, защото победата бе божествена срещу общия враг на нашия род. /с. 603/. Ние се покланяме също на образа на честния кръст, който е спасително оръжие, и на божествения храм, и на неговото място, и на светите съсъди, и на богопредадените слова, защото в тях е живият Бог.

Покланяме се също и на образите на всички светии заради любовта им към Бога, когото те истински и съвършено обичали и му угодили. Като се покланяме на тяхната прелест, възнасяме [своя] разум. Ние се покланяме и на техните свети мощи като на светителска благодат, без да се отдалечаваме от светите им кости, както божествеността не се отдели от тялото на владиката по време на тридневната смърт.

Ние не познаваме нищо, което е зло по същност, нито зло, което има друго начало освен изопаченото от гадателите[24], които създали от това, което им е дадено от Бога самовластно зло. Ние приемаме цялото църковно предание, писано и неписано, и преди всичко най-тайнственото и всесвещено съвършенство, и причастието, и събранието[25] [на вярващите], чрез което съвършенство и другите стават съвършени и чрез което си спомняме за приелия плът, изтощавайки се, без да се изтощи, който според неговото божествено предсказание и домостроителство пострада заради нас, където по божествен начин се свещенодействува и благодействува[26]. [Тук са] хлябът и чашата, и тук се извършва най-живоначалното тяло и кръв и неизречимото Исусово причастие и приобщение /с. 604/, което се дарява на благочестивите. Всички пък, които не изповядват[27], че Дух Свети е възвестил[28], че Господ е предсказал, че ще ни се яви в плът, както и апостолите проповядваха, бидейки изпратени от него, както и нашите отци и техните последователи ни научиха, но и на своята ерес, която или е започнала, или лошо започнала и е следвана докрай, отхвърляме и предаваме на проклятие[29].

Приемаме и възлюбваме светите вселенски събори. Този в Никея с участието на 318 богоносни отци осъдил богобореца Арий[30], който нечестиво сведе до творение божия Син и разсече, като да е създадено, несъздаденото, покланяемото в Отца и Сина и Светия Дух едно божество. След първия и този в Константинопол, на който се събрали 150 свети отци срещу Македоний

Константинополски, който[31] сведе до творение Светия Дух, като го раздели не по-малко от това, което е създадено от едното несъздадено божество. И след него този в Ефес[32], на който се събрали 200 отци, [за да осъдят ереста] на Несторий, патриарх Константинополски[33], който отрекъл божественото и човешкото съединение у Христа. И тази, която наистина родила Бога, той не пожелал да нарече Дева Богородица. И четвъртият [събор, състоял] се в Халкидон, [на който се събрали] 630 отци, [за да се противопоставят на учението]на Евтихий[34] и Диоскор[35], които учели лошо, че в Христа има една природа. След този [отново] в Константинопол, [на който присъствували] 165 [отци], за[36] да опровергаят възгледите на Теодор и някой си Диодор[37], а така /с. 605/ също и мъдруващите според Несторий и които чрез писанията си утвърждавали неговите схващания. Възхвалявали [възгледите] на Ориген[38] и Дидим[39] и на някой си Евагрий[40], който живял отдавна и баснословел в църквата, привличайки неукрепналите [във вярата]. След това в този същия град [се събрали] 170[41] [отци срещу учението] на Сергий, Пир и Павел[42], градоначалници на Константинопол. Те отричали, че у Христа има две природи, две енергии и две желания. И този [събор, който се състоял] отново в Никея, [на който присъствували] 367 свети[43] отци (най-смели борци), възлюбихме и приехме всички поради божията благодат за утвърждаване на благочестието и на евангелския начин на живот. За това са били събирани светите събори. Към тях принадлежи и събралият се в този велик град и в славния храм на Божията Премъдрост [събор] срещу калабриеца Варлаам[44] и оня, който заедно с него мъдрува, и измама сеещият Акиндин[45], [който приел учението на първия, вървейки бързо по пътя на измамата, за да отмъсти на своя учител]. Те учат, че общата благодат на Отца, Сина и на Светия Дух и светлината на бъдещия век, чрез която праведниците ще просияят като слънце[46], и че предварително показаното от Христа на планината сияние и всяка проста сила и енергия на триипостасното божество и всичко, което е свързано с божествената природа, че е създадено и така неблагочестиво разсичат на създадена и на несъздадена едната божественост, както и онази несъздадена божествена светлина и всяка почитана /с. 606/ от века божествена сила и енергия. И понеже те не говорят за нито едно от божествените свойства, нас ни наричат двубожници и многобожници, наричат ни юдеи и савелиани[47], а така също и ариани. Но ние тях и онези наистина отхвърлихме като безбожници и многобожници. И изпълнени с благочестие, както и светата Христова съборна и апостолска църква, чрез съборния светогорски Томос изцяло отричаме [тяхното учение]. Ние вярваме в едното триипостасно и всесилно божество и никога няма да отречем поради някаква сила единството и простотата на ипостасите.

След всичко това ние очакваме възкресението на мъртвите и вечния бъдещ живот — Амин!

БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРЕДГОВОРА

[1] Повече за Григорий Палама вж. Гр. Παπαμιχαήλ, Ὁ ἅγιος Γριγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Πετρούπολιςς — Ἀλεξάνδρεια, 1911.

[2] В кръгли скоби са посочени страниците по ръкопис № 82 на БАН.

[3] Срв. Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, София, 1910 № 311(182); Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките, София, 1969.

[4] На английски език „Изповядване"-то е публикувано в изданието на „Братство на св. Марк Ефески" — „Виноградник", 1968, с. 4—8. Според издателите то било изречено при хиротонията на Григорий Палама за солунски митрополит. На руски език текстът на „Изповядване"-то е преведен от архимандрит Амвросий (Погодин) и е публикуван в т. II на Беседы (Омилии) Светителя Григория Паламы, Монреал, 1975, с. 199—204. Руският превод е направен от английския текст. „Изповядване на православната вяра" е издадено и на сърбохърватски език под заглавие: „Исповедање православне вере изложено од свештеног митрополита Солунског светог Григорија Паламе" (Превео јеромонах Атанасије Јевтевић), Теолошки погледи, год. XI, бр. 4, Београд, 1978, с. 157—161; вж. също В. Радуновић, „Исповедање православне вере" светог Григорија Паламе, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 47—48, 1984, № 1—4, с. 85—88.

[5] Συγγράμματα τοῦ ἁγίου Γριγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἔκδ. μὲ ἐπιμέλεια Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, τ. I, 1962, τ. II, 1966, τ. III, 1970.

[6] Вж. Συγγράμματα ..., τ. II, σ. 494 499. В Migne, PG, t. 151, col. 763D—768C „Изповядване"-то е озаглавено: Ὁμολογία τῆς κοινῆς ἡμῶν ὀρθοδόξου πίστεως συντεθεῖσα παρὰ τοῦ θεωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης. В други пък текстове то е озаглавено: Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἐκτεθεῖσα παρὰ τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κυρίου Гр. Παλαμᾶ. Срв. Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София..., № 311 (182).

[7] Вж. Palaeobulgarica, I, 1971.

[8] Пак там, I (1977), 3, с. 3—12.

[9] Сп. Библиотекар, кн. 7/8, 1977.

[10] Известия на Църковноисторическия и архивен институт, т. II, София, 1984, с. 163—173.

[11] Срв. Философска мисъл, кн. 11, 1982, с. 69—80; кн. 2, 1984, с. 79—82.

[12] Повече за него вж. Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. III, София, 1978, с. 156 и сл.

[13] Срв. Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българска академия на науките, София, 1969, с. 192.

[14] Срв. Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. III..., с. 157.

[15] Срв. М. Попруженко, Из истории религиозного движения в Болгарии в XIV в., с. 547, в. Slavia časopis pro slovenskou filologii, Praze, VII, sesit, 3, 1928.

[16] Б. Райков, Към историята на ресавския правопис в България, в: Изборник Владимира Мошина, Београд, 1977, с. 214.

[17] Вж. Ръкописите № 82 и 83 на БАН; срв. също Б. Велчева, Старите български ръкописи и техният език, София, 1983, с. 64.

[18] Вж. М. Попруженко, Синодик царя Борила, София, 1928, с. CL VII и сл.

[19] Срв. Пр. Матеич, Българският химнописец Ефрем от XIV в. (Дело и значение), София, 1982, с. 22 и сл.

[20] П. А. Сырку, Литургические труды Патриарха Евтимия Терновскаго, т. II, СПб., 1890, с. 22, бел. 1.

[21] Migne, PL, t. 77, col. 49—98. Това писмо е прибавено като приложение към канона на Исидор Севилски, Migne, PL, t. 77, col. 496, 908; t. 89, col. 833.

[22] Вж. Н. С. Суворов, Следы западно-католическаго церковнаго права въ памятникахъ древняго русскаго права, Ярослав, 1888, с. 168—174. Из. Срезневский, Кормчая книга срп̌скога писма 13—14 вв. Starine, III, с. 198; Гласник, VII, отд. II, с. 73 л. 273 на Рязанската кормчая.

[23] Н. Милаш, Кормчая Савинска, с. 26; Я. Н. Щапов, Южнославянские уставы и церковь в древней Руси XI—XIV вв., Москва, 1972.

[24] По съдържание тази статия е най-близко до Poenitentiale merseburgense poenitentiale valicellanum, II, Заповѣди с҃тыи ѡ҃ць за пръв път е издадена от Л. Гейтлер през 1882. Тя е поместена и в Euchologium glagolski spomenik manastira Sinai brda, Zagreb, 1882, с. 188—195. По друга редакция е издадена и от И. В. Ягич, озаглавена: Правила с҃тыхъ ѡ҃ць по заповѣди с҃тго и великаго Василиа, Opisi i izvodi, II, Starine, кн. VI, с. 182—195; Ив. Мансветов, Приложение към творенията на светите отци, 1883, с. 37; F. Miklosich et J. Müller, Acta et diplomata medii aevi sacra et profana, I—VI, Vindobonae, 1860—1890, t. I, p. 439 sq.

[25] Срв. М. В. Щепкина, Болгарская миниатюра XIV века, Москва, 1963, с. 160; История на българската литература, т. I, София, 1962, с. 283.

[26] П. Динеков, Основни черти на старата българска литература, в: Очерци за български писатели (Библиотека за ученика, № 1), София, 1976, с. 31—32.

[27] Д. С. Лихачов, Големият свят на руската литература, София, 1976, с. 93.

[28] Chr. Kodov, Problemes historico-litteraires et textologiques byzantino-slaves, Palaeobulgarica, 1, (1977), p. 8.

[29] Ив. Сакъзов, Стопанските връзки между Дубровник и българските земи през 16 и 17 столетие, София, 1930, с. 98; П. Петров, Търговски връзки между България и Дубровник през XIV в., ИБИД, 25, 1967.

[30] Или йеромонах, вж. Δ.Β. Γόνη, Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α, Ἀθῆναι, 1980, σ. 36, 86. На с. 87, е само μονάχος.

[31] Срв. Б. Ст. Ангелов, Търновският книжовник Дионисий Дивний, Старобългарска литература, VII, София, 1980; В. Гюзелев, Училища, скриптории, библиотски и знания в България XIII—XIV век, София, 1985, с. 88, 93—94, 127

[32] Срв. П. Динеков, Търновската книжовна школа в развитието на българската литература, в: Търновска книжовна школа, София, 1974, с. 18; Пр. Матеич, Българският химнописец Ефрем..., с. 22, и сл.

[33] Срв. P. Matkovič, Putovanja po Balkanskom polutoku XVI vieka, Rad. jugoslov, Akad., lib. 124, p. 20.

[34] C. Truhelka, Tursko-slovjenski spomenici dubrovačke archive, Saraevo, 1911, p. 7.

[35] Пак там, с. 63.

[36] Donato da Lezze, Historia turchesca, p. 196—197, цит. по А. С. Анасян, Армянские источники о падении Византии, Ереван, 1957, с. 99, бел. 2.

[37] Срв. Ив. Дуйчев, Софийската католическа архиепископия през XVII в., София, 1939, с. 3.

[38] Пак там, с. 2, бел. 2.

[39] Пак там, с. 2, бел. 4.

[40] Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българска академия на науките, София, 1969, с. 191 и сл.

[41] Пак там, с. 194.

[42] Цит. по Jén Mišiank, Antologia staršejslovenskej literatury SAV, Bratislava, 1964, p. 54.

[43] Ем. Георгиев, Две произведения на св. Кирил, София, 1938, цит. по П. Динеков, Особености на българската литература през IX и X в., в: Сб. Константин-Кирил Философ, София, 1971, с. 276. Близък до превода на Ем. Георгиев е и този на Н. Драгова. Вж. Н. Драгова, Първият старобългарски поет, сб. Делото на Константин-Кирил Философ, София, 1972, с. 304.

[44] Салих Декне, Константин Св. Кирил Философ — създател на славянската писменост, сб. Делото на Константин-Кирил Философ, София, 1972, с. 250—251.

[45] Срв. Н. Любимов, Перевод — искусство, Москва, 1982, с. 126.

БЕЛЕЖКИ КЪМ БЪЛГАРСКИЯ ВАРИАНТ НА ИСИХАСТКАТА КОНЦЕПЦИЯ НА ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

[1] Най-нов поглед на българската наука върху въпросите на исихазма и културата в българската държава през XIV в. вж. Д. Ангелов, Българинът в средновековието (Светоглед, идеология, душевност), Варна, 1985, с. 226—270; М. Бъчваров, Българската философска култура, Проблеми на културата, кн. 6, 1982.

[2] Срв. Посланието на апостол Павел до римляните, гл. 2, ст. 15.

[3] Юстин Философ, Apologia II, 13, Migne, PG, t. 6.

[4] Migne, PG, t. 150, 1117 B.

[5] Ibid.

[6] Migne, PG, t. 151, 169—170.

[7] Аристотель, Сочинения в четырех томах, т. 2, Москва, 1978, Категории, 5,2.

[8] Пак там,

[9] Пак там, V, 4 а.

[10] Срв. Словеса различна ѡ заповѣдехъ; догматѣхъ, мѹкахъ ї ѡбѣтованiахъ. Сiце же ѿ помыслѣхъ, страстехъ, добродѣтелехъ, безмолвiи и молитвѣ, добротолюбiе, славянски превод, т. V, ч. I, Москва, 1881, гл. 25; Migne, PG, t. 150, 1239—1346.

[11] Пак там, гл. 26.

[12] Налице е отъждествяване на „богослов“ с „философ“.

[13] Срв. Посланието на апостол Павел до римляните, гл. 1, ст. 20.

[14] Словеса различна..., гл. 127.

[15] Пак там.

[16] Словеса различна..., гл. 2.

[17] Пак там, гл. 3.

[18] J. Meyendorff, in: Notes sut l'influence dionysienne en Orient. „Studia patristica“, vol. II, 1957, смята, че познанието при исихастите (той има предвид преди всичко Григорий Палама) трябва да се разглежда по аналогия. Обратното на мнението

на изследователя на исихазма Майендорф е това на исихаста Теолипт митрополит Филаделфийски, живял през първата четвърт на XIV в.,изразено в гл. 12 на „Слово за съкровените неща“. Според Теолипт „мисълта за бога е съзерцание на бога, който привлича към себе си зрението и устрема на ума“.

[19] Словеса различниѧ...., гл. 6, 22.

[20] Библията, кн. „Изход“, гл. 3, ст. 14.

[21] В нашия текст на няколко места има приписки, които доизясняват основното съдържание.

[22] Савелий бил представител на ереста на т. нар. монархиани динамисти. На Запад били наричани патрипасиани, а на Изток — савелиани. Според Савелий (той живял през II—III в.), отлъчен от църквата от папа Калист I (218—223), отец, син и свети дух са едно и също — три наименования на една и съща ипостас. Единството между отец и син Савелий изразил с термина υἱοπάτωρ. Бог, мислим в себе си, е μονάς. Откривайки се на света, той е говорещ, той е Λόγος. Отец, син и дух са πρόσωπον, но не и ὑπόστασις, а ὄνομα. Тези три πρόσωπα или ὀνόματα са три енергии — творяща, спасяваща и раздаваща благодат. Срв. Ἱππόλυτος, Φιλοσοφούμενα, 9; Ἐπιφάνιος, Κατά αἱρέσεων, 62; Ἀρχιμ. Β. Στεφανίδου, Ἐκκλησιαστική ἱστορία (ἀπ᾽ἀρχῆς μέχρι σήμερον), Ἀθῆναι, 1970, σ. 176 κ.᾽α.

[23] Срв. Аполлодор, Мифологическая библиотека, Ленинград, 1972, I, 3, 6.

[24] К. Радченко, Религиозное и литературное движение в Болгарии до турецкого рабства, Киев, 1908, с. 72, и сл.; Э. Вернер, Народная эресь или движение за социально-политические реформы, ВВр., т. XVII, 1960, с. 179; K. Onasch, Renessance und Vorreformation in der byzantinischen-slawischen Orthodoxie. Aus der byzant. Arbeit der DDR, Bd., I, Berlin, 1957, S. 187.

[25] Д. С. Лихачев, Предвозрождение на Руси в конце XIV — первой половине XV века, в: сб. Исследований литературы эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы, Москва, 1967, с. 162.

[26] S. Runziman, Byzantine linguistic, Προσφορά εἰς Σ. Κυριακίδην, Ἀθῆναι, 1953, σ. 377.

[27] Максим Плануд, византийски учен и философ.

[28] Латински поет.

[29] Латински поет.

[30] Гай Юлий Цезар, пълководец и държавник (100—44 г. пр. н. е.).

[31] Римски поет и писател.

[32] Марк Тулий Цицерон, адвокат, политически деец и писател, идеолог на римския републикански строй (106—43 г. пр. н. е.).

[33] Аврелий Августин, епископ на град Ипон. Църковен писател и философ.

[34] Срв. И. П. Медведев, Византийский гуманизм XIV—XV вв., Ленинград, 1976, с. 163, бел. 9.

[35] Тома Аквински, виден философ на римокатолическата църква.

[36] Срв. Στ. Γ. Παπαδοπούλου, Ἑλληνικαί μεταφράσεις Θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ, Ἀθῆναι, 1967, σ. 25—43; Στ. Παπαδοπούλου, Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας. Ἀναλέκτα Βλατάδων, N 4, Θεσσαλονίκη, 1970, σ. 66; G. Mercati, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Theodoro Melitiniota et altri appunti per la storia

della teologia e della leteratura bizantina des seculo XIV, Vaticano, 1931, p. 62—171.

[37] Димитър Кидонис, византийски хуманист.

[38] Migne, PG, t. 144, 969 B sq., col. 977 D, col. 980 A-C; R-J. Loenertz. Lettre de Démétrius Cydonès à Andronic grand juge des Romans (1369—1371), REV, 1971, 29, p. 303—308.

[39] Византийски философствуващ автор.

[40] A. Guillou, La civilisation byzantine, Paris, 1974, p. 334.

[41] Византийски учен и хуманист.

[42] Срв. И. П. Медведев, Византийский гуманизм... с. 168, бел. 26.

[43] Български превод на Григорий-Паламовото „Изповядване на православната вяра“, вж. Д. култура, кн. 8, 1983, с. 19—24.

[44] Срв. Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българска академия на науките, София, 1969. Трети препис на тези произведения се пази в старопечатния отдел на Софийската народна библиотека „Кирил и Методий“ под № 311 (182).

[45] Срв. В. Гюзелев, Образование и грамотност в България през XIII—XIV в., ИП., 5, 1983; В. Гюзелев, Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII—XIV век, София, 1985.

[46] Към подобно твърдение ни насочва и житието на Теодосий Търновски, написано от константинополския патриарх Калист. Вж. Н. Кочев, Житието на Теодосий Търновски като исторически извор, Д. култура, кн. 3, 1982, с. 9—22; Н. Кочев, Български превод на Григорий-Паламовото „Изповядване на вярата“, Д. култура, кн. 8, 1983.

[47] Патриарх-Калистовата грамота от декември 1355 г. е издадена от П. Сырку в Памятники древней письменности и искусства, кн. CL XXII. Български превод вж. В. Сл. Киселков, Патриарх-Калистовата грамота от 1355 г., Д. култура, 1932, кн. 50, с. 210—221. На гръцки език тази грамота е издадена от Fr. Miklosich—J. Müller, Acta patriarchatus Constantinopolitani, t. I. Vindobonae, 1860.

[48] П. Сырку, Литургические труды патриарха Ефтимия Тырновского, СПб; 1898.

[49] Сведение за това намираме в едно писмо на монасите в манастира „Зограф“ и в една приписка на Търновското евангелие от 1337 г., в която патриарх Теодосий е наречен „велик“ — μεγίστης πατριάρχου Θεοδοσίου τοῦ Τυρνόβου, И. Дуйчев, Из старата българска книжнина, т. II, София 1943, с. 281.

[50] По някои въпроси на исихазма вж. Н. Кочев, Идейно-теоретические корни исихазма, Etudes balkaniques, 1, 1973.

[51] Срв. Al. Neckam, De naturis rerum libri duo. With the poem of the same author De laudibus divinae sapientae, Ed. by Th. Wright London, 1863, цит. по В. П. Зубов, Аристотель, Москва, 1963, с. 236, бел. 179.

[52] Епифаний Кипърски, роден през първата четвърт на IV в., умира в началото на V в. По народност бил финикиец, изповядвал юдеизма. По-късно станал християнин.

[53] Аеций заедно с Евномий били изразители на една крайно лява арианствуваща фракция в религиозната философия през IV в.

[54] Epiphanius, Adv. haereses, 76, 2, Migne, PG, t. 42, 517.

[55] Псевдо-Дионисий Ареопагит (412—488) е вероятно грузинският философ Пе-

тър Ивер. От многобройната литература по този въпрос ще посочим само V. J. Čačanidze, Петр Ивер и археологические раскопки Грузинского монастыря в Иерусалиме, Тбилиси, 1974.

[56] Срв. сб. А. Ф. Гильфердинг, 46: Архангельский препис Псевдо-Дионисия, с. 159.

[57] Диоген Лаертский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, Москва, 1979, с. 218 и сл.

[58] Давид Анахт, Сочинения. Сост. перевод с древнеарм., вступ. статья и примеч. С. С. Аревшатяна, Москва, 1975, с. 224, цит. по Г. А. Брутян, Логика Давида Непобедимого, Москва, 1982, с. 60.

[59] Г. А. Брутян, пос. соч., с. 60; И. Д. Заславский, О некоторых особеностях трактовки проблем математики в сочинениях Давида Непобедимого, в: Философия Давида Непобедимого, Москва, 1984, с. 74 и сл.

[60] Квинт Септимий Флоренс Тертулиан, роден в Картаген около 150 г., умира около 222 г.

[61] De Bapt., 12.

[62] Срв. И. Д. Заславский, О некоторых особеностях трактовки проблем математики в сочинениях Давида Непобедимого..., с. 74 и сл.

[63] Срв. J. Meyendorff, Ὁ ἅγιος Γριγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ Ὀρθόδοξου Μυστικήπαράδοση, Ἀθῆναι, 1983, σ. 132.

Слово I

[1] В гръцкия текст това слово е озаглавено — Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Среднобългарският автор дава ново заглавие. То гласи: Їже вь с҃тхъ ѿц҃а нашегѡ Григо́рїа а҆рхїеп҃скопа солꙋ̑нскаго и҆ но́каго б҃госло́ка Паламы̑ слоко прѣкѡ на латинѣ показа́телю ꙗ҆ко ѡ ѥ҆динаго ѿц҃а и҆сходит д҃хь с҃тыи.

[2] Изразът ἀρχέκακος ὄφις — злоначален змей, се среща у църковните автори. Срв. Йоан Дамаскин Λόγοι πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τάς ἁγίας εἰκόνας Α, 2 καὶ Γ, Ι, Гр. Παλαμᾶ, Λόγοι ἀποδεικτικοι Β, 9 καὶ Κεφάλαια γνωστικά, 41.

[3] В гръцкия текст стои думата τὴν ὕδραν — водна змия (хидра), митично чудовище при Лернейския извор в Аргос, представяно обикновено с девет глави — осем отровни и една безсмъртна. Отровният дъх на Лернейската хидра унищожавал всичко. На мястото на всяка отрязана от Херакъл глава израствали две. Тогава той с помощта на племенника си Йолай, син на Ификъл, който му бил и приятел, изгорил местата на отрязаните глави. Жлъчката и кръвта на Лернейската хидра Херакъл използувал като отрова за стрели, например срещу кентавъра Несос. За Лернейската хидра говорят Хезиод, Софокъл, Платон, Пиндар. Според Аполодор Лернейската хидра била дъщеря на Тифон. Срв. II, 5, 2.

[4] Последователи на александрийския свещеник Арий (265—336 г.). Арий учел, че второто лице на божествената Троица не е родено, а сътворено. Той и учението му били осъдени на Първия вселенски събор, състоял се в малоазийския град Никея през 325 г.

[5] Последователите на лаодикийския епископ Аполинарий (310—390 г.), според когото „δὺο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται“. Аполинарий учел, че Христос има

една природа и тя не е възможно да бъде божествена. Той и учението му са осъдени на Втория вселенски събор, състоял се в Константинопол през 381 г.

[6] В гръцкия текст за несториани не се говори. Несторий бил константинополски патриарх от 428 до 431 г. Противопоставяйки се на различните религиозно-философски (еретически) направления, сам той се отклонил от църковното учение. Несторий започнал да учи, че Мария не е никаква Богородица, защото е човек, а човек не може да роди Бог. Тя е Христородица. Несторий и учението му били осъдени на Третия вселенски събор през 431 г., който се състоял в гр. Ефес.

[7] Става дума за последователите на Евномий, който по-късно като епископ на Кизик се оказал върл противник на всички, които отричали възгледите на Арий.

[8] Мамендани — коя Християнско-еретическа насока има предвид авторът, не ни се удаде да установим. Ако в случая трябва да разбираме насоката на мандеите, за тях вж. Judisches Lexikon, t. III, col. 1359, Berlin, 1929.

[9] „Това чудовище" — изразът е наш. В среднобългарския и в гръцкия текст изречението продължава.

[10] В среднобългарския текст стои думата ПРИГВОЗДИ. В гръцкия — περιπείρας, 14, 68. Всички цитати на гръцки изрази, както и сравнението на среднобългарския превод са по Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, т. I от поредицата Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, т. 51, Θεσσαλονίκη, 1981. Първата цифра означава реда, а втората — страницата.

[11] Не возмо́же поврѣдити цр҃кве — οὐ μὴν τούτῳ καὶ λυμήνασθαι ἴσχυσε, 16—17, 68.

[12] ꙗ҆кò ѡ҆ тѣхь оу҆гриженных съкроуши́шесе главы его́ — καὶ γὰρ ὑπ᾿αὐτῶν τῶν δηχθέντων αὖθις συνετρίβη τὰς μύλας, 17—18, 68.

[13] Срв. Аполлодор, Мифологическая библиотека, Ленинград, 1972, II, 5, 2.

[14] Пак там.

[15] Думите, заградени в правоъгълни скоби, липсват в среднобългарския текст. В нашия превод са поставени за гладкост на израза.

[16] ѥ҆ди́нь ꙗкò ѥ҆динороденыи и ѥ҆ди́нь дх҃ь ст҃ыи — εἷς γὰρ ὁ μονογενὴς καὶ μία ἡ τοῦ πνεύματος ὕπαρξις ἐστιν, 18—19, 70.

[17] Изпуснат гръцки текст: Ἀλλ᾿ ὡς μὲν ἡμῖν... τὸ ἀμφίροπον, 23,70 до 3,72.

[18] ѝ къ немь оу҆чении ѝ гл҃ании — καὶ τῶν κατ᾿αὐτὴν δογμάτων καὶ ῥημάτων, 5—6, 72.

[19] Срв. Псевдо-Дионисий Ареопагит, Περὶ Θείων ὀνομάτων, I, 3, II, b, PG, 3, 589 C, 708 A; Περὶ τῆς οὐρανίου ἱεραρχίας, 7, 4. 9, I. 10, I, PG, 3, 212, C, 257 B, 273 A.

[20] дх҃е ст҃ы и г҃и — πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον.

[21] В среднобългарския текст е изпуснат изразът τοῖς ὀρθῶς.

[22] въобра́жаѥ — ἐμμορφούμενος.

[23] ѥ҆ди́нь ражда́тель ѝ проѝз̑силатель — изразът липсва в гръцкия текст.

[23a] съдѣтелница сътворенимь — ἡ δημιουργὸς τῶν ποιητῆν, 18—19, 72.

[24] разѹма да́тел ница — γνώσεως ... δότειρα, 19—20, 72.

[25] Последните две изречения са преразказ на по-дълъг гръцки текст.

[26] Срв. Περὶ Θείων ὀνομάτων, 2, 6, PG, 3, 685 B.

[27] Думата непостижиме липсва в гръцкия оригинал.

[28] В тази молитва се срещат много понятия, които могат да се отнесат към

философията на Псевдо-Дионисий Ареопагит. Такива са: πολυειδής, γνώστης, γνωστικός, μικτός, αἰσθητικός, ἀπαθής, νοερός.

[29] прѣжде вѣкъ начѧлѣ — θεότητος ἀρχάς, 8—9, 74.

[30] Средноблгарският автор пропуска израза: οὐ χαλῶν καὶ ὑπεκλύων τὸν τόνον ... νοήματος, 11—13, 74.

[31] ѻбщиных — κοινωνούς превеждаме „църква" в смисъл на общество от вярващи.

[32] Евангелие според Йоан, 15, 26.

[33] В средноблгарския текст е изпусната думата τῷ ἁγίῳ.

[34] ѿкитєлємь заповѣдꙑ — ὑπὸ τοῦ σωτῆρος αὐτοῖς ἐπαγγελίαν. Срв. Деяния Апостолски, 1, 4.

[35] Евангелие според Йоан, 14, 26; Първо съборно послание на апостол Йоан, 2, 27.

[36] В гръцкия текст липсва думата πνεύματος, а само φώτων, 5, 76.

[37] нє въ оуслышаниє въсѣмь — οὐκ ἐν ἐπηκόῳ πάντων, 111, 76.

[38] Срв. Евангелие според Матей, 10, 27; Евангелие според Лука, 12, 3.

[39] Средноблгарският автор пропуска гръцкия текст: ἐν ὑπερφωτῳ γνοφῳ (περὶ μυστικῆς Θεολογίας, I, 1, 3, 997 B) ἐγνωσμένως, 13—17, 76.

[40] Срв. Евангелие според Йоан, 16, 13.

[41] Пак там, 18, 37.

[42] В гръцкия текст стои местоимението ὑμεῖς — вие. В средноблгарския текст обръщението е „ти" — кáко сє глати смѣнии.

[43] ѡ нѣкыи прєразоумныи богословє липсва в гръцкия текст.

[44] Средноблгарският текст излиза извън гръцкия оригинал. Българският автор създава нов текст. Много от оригинала, което има по-общ или по-философски характер, е изпуснато. Използувана е само общата идея и отделните факти.

[45] Авторът има предвид Варлаам.

[46] Срв. Библията, кн. „Второзаконие", гл. 32.

[47] Тук авторът на българския текст е по-близо до гръцкия оригинал.

[48] Срв. Символа на вярата, чл. 1—2.

[49] В гръцкия текст липсва прилагателното ἅγιος.

[50] Авторът на приписката има предвид Никео-Цариградския символ на вярата.

[51] ѝлѝ иныи липсва в гръцкия текст.

[52] В текста стои думата въ знамéнїе, която в приписка е обяснена: въ знамéнїи, сирѣч вѣрѫ въ єдиного б҃га ѿц҃а. знамєниє е превод на гръцката дума τὸ σύμβολον, която означава: знак, белег, договор, символ.

[53] οὐ μόνον τὸ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως σύμβολον, 8, 86.

[54] На тази страница средноблгарският превод е близък до гръцкия оригинал. Пропуснати са отделни изрази.

[55] Средноблгарският автор пропуска израза βραχέων γεγραμμένα, 16—17, 86.

[56] Атанасий Велики (295—373), активен противник на възгледите на Арий. Повече за него вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγόροι ὁπλῖται, (οἱ πατέρες καὶ ἐκκλ. συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 325 750 μ.Χ.), Ἀθῆναι, 1975, σ. 41 и сл.

[57] В гръцки стои глаголът φησί, в средноблгарски ГЛ҃ЕТЬ.

[58] Срв. Първото послание на апостол Павел до коринтяни, 8, 6.

[59] Ἀθανασίου (ψευδ.) Μαρτυρίαι ἐκ τῆς Γραφῆς τῆς κατὰ φύσιν κοινωνίας τοῦ

Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, 48, PG, 28, 72 D—73A

[60] сьпослоѵшньствоѵемо, на гръцки συνυπακουόμενον, 14, 86.

[61] Василий Велики или Василий Кесарийски (330—378), известен църковен отец философ и екзегет, защитник на православната вяра срещу последователите на Арий. Повече за него вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγοροι ὁπλιται... σ. 74.

[62] Какво има предвид авторът, като казва „последен от онова време", е трудно да се каже. Може да се предполага, че според него св. Василий е последният защитник на църковното учение срещу нападките на арианите. Подобно твърдение обаче не е вярно.

[63] ѥ҆лà несъгласить ӥ сьмоудрьствоуеть — οὐ συμφωνήσει τε καὶ συμφονήσει.

[64] В среднобългарския текст стои думата т҃ь, а в гръцкия — κυρίως.

[65] В гръцки език корелацията ὁ μὲν... τὸ δὲ позволява глаголната форма ἐκπορεύεται да бъде изпусната. В българския текст стои глаголът ӥсходить. Тук имаме цитат от св. Василий Велики, Ὁμιλία 24 κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου καὶ τῶν Ἀνομοιων, 7, PG, 31, 616, C.

[66] ѥ҆же ѡ ѥ҆дѝного — τὸ μόνου, 12—13, 88.

[67] Григорий Богослов (328—390), църковен философ, поет и екзегет. Повече за него вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγοροι ὁπλιται... σ. 83.

[68] В среднобългарския текст е пропуснат гръцкият израз καὶ τὴν σὴν ὥσπερ τινὶ σμιλίῳ ἀποσμιλεύοντος προσθήκην, 4—6, 88.

[69] На гръцки е употребена глаголната форма προστίθησιν, 6, 88. В среднобългарския текст стои ПРИЛА́ГАЕ́ТЬ.

[70] нáмь ѥ҆дѝнь г҃леть — ἡμῖν εἱς Θεός φησίν, 7, 88.

[71] Срв. Григорий Богослов, Λόγος, 31 § 14, PG, 36, 148D—149A

[72] ὅτι μὴ πρόσκειται τὸ μόνου, 12—13, 88.

[73] оѵвѣдѣнию т҃ина выкнѥ тóкою ѥ҆же прáвое — γνωστὸν γὰρ ἤδη γέγονέ σοι τὸ ὀρθόν, 15, 88.

[74] В среднобългарския текст: ѥ҆лà оѵкѡ ѹмь прiѐ оѵранием ӥ непостижимымь слѡвомь и сьдь оѵвѣдаении ӥстинѹ не ӥмѣе сьпротíвь рѣщи — няма съответствие в гръцки. Следващият текст: ӥ поминовéнии се коѵ ӥ по б҃зѣ о҆ц҃емь ӥлӥ ӥ҆щении и҆ ѥ҆ще ӥ грóмом слышати помнящихь ї҆ѡанѣхь знамéниихь, знамéние ӥмѹщие с҃на оученика ꙗ҆ко г҃лѥтьѥ свободно предаване на Ἀρ᾽οὖν πείθῃ κατὰ ταῦτα Θεῷ καὶ τοῖς κατὰ Θεόν θεολογοῦσιν ἢ ζητεῖς ἔτι καὶ διὰ βροντῆς ἀκηκοέναι κατὰ τοὺς μετὰ τὰς πολλὰς... μαθητῶν ὅς φησιν, 4—8, 92.

[75] В среднобългарски ӥ по б҃зѣ о҆ц҃емь.

[76] Срв. Евангелие според Марко, 8, 11.

[76а] В среднобългарския текст стои думата ГРОБОМЬ. В гръцки език е налице думата τῆς βροντῆς. Като се има предвид съобщението на евангелист Марк, гл. 3, ст. 17, че апостол Йоан бил наречен „син на гърма", става очевидна грешката, която по всяка вероятност е на преписвача.

[77] Евангелие според Йоан, 1, 14.

[78] Срв. пак там, 8, 42.

[79] Срв. пак там, 6, 46.

[80] нелѝ ӥзвѣстнѥ сьразѹмѣвáемо — οὐχ ὡς ἐξ ἀνάγκης συννοούμενον, 17—18, 92.

[81] Срв. Евангелие според Йоан, 16, 28.

[82] Заградените думи или текст в кръгли скоби нямат съответствие в гръцкия оригинал.

[83] Срв. Евангелие според Йоан, 16, 30.

[84] нь хати ѡ̑ кы́нинаго ро́ждьства сло́ка ꙗ̑клєннкы́нина покажоу̑ ꙗ̑ко ѡ ѥ̑ди́ного ѿ҃ца і̑схо҇дить ѧ҇ѯь подобны́ние и̑ правє҇дны́ние и̑ свѣ҇тєль҇стыи мѹ҃никь і̑оу̑стинь — οὐ γὰρ μόνον ὅτι λέγεται παρ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα ὡς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος πρὸ αἰώνων παρὰ τοῦ Πατρός, ἐξ ἀνάγκης παρὰ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον νοεῖται, ἀλλ' ἐπεὶ καὶ κατὰ τὸν σοφὸν μάρτυρα τῆς ἀληθείας Ἰουστίνον, 30, 92 — 3, 94.

[85] ра҇зѣ и πλὴν и в среднобългарски, и в гръцки подчертават разликата в битието на Сина и Светия Дух като ипостаси на Триединния БОГ, както и това, че Отец е началото.

[86] При работата си с гръцкия текст старобългарският автор изпуска втората част на цитата от св. Юстин Философ. Цитатът е от Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως, 9, PG t. 6, 1224A

[87] Срв. Апостол Павел, послание до галатяни, 4, 4.

[88] Срв. същия израз на л. $202^{б}$ — ра҇зѣ ѡ̑бра҇за бы́тїа — πλὴν τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, 5, 94. Поради повреда на ръкописа, пазен в библиотеката на БАН, оттук до края на това слово и една част от второто слово е работено по преписа, съхраняван в НБКМ. По него ще бъдат посочвани и листовете. Интересуващият ни текст започва от лист $202^{б}$.

[89] Продължава прекъснатият цитат на л. $202^{б}$. Вж. бел. 86.

[90] нроуе́є — εἰ, 7, 94.

[91] В среднобългарския текст е изпуснат καὶ εἰ ὁ Υἱὸς οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Πνεύματος καὶ τὸ Πνεῦμα οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, 9—10, 94.

[92] Изпуснат е изразът: τὸ δὲ ὡς ὁ Υἱὸς γεννητὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευτόν, ἐκ μόνου τοῦ Πατρός ἐκπορευτόν, 13—14, 94.

[93] Има се предвид Псевдо-Дионисий Ареопагит. Повече за него и по този въпрос вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγοροι ὁπλιται... (ἀπὸ τοῦ 325 750 μ.Χ.)... σ. 192 κ.α.

[94] Срв. Περὶ Διονυσίου 18 ἑ. Κατά Ἀρειανῶν Α' 19; Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγοροι ὁπλιται... (ἀπὸ τοῦ 325 750 μ.Χ.)... σ. 41 κ.α.

[95] Изразът ὁ δὲ θέσει οὐκ ἐκ μόνου ἀλλὰ δι'Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρός, 21—22, 96 — положение не ѡ ѥ̑диного нь с҃нмь ѡ ѿ҃ца.

[96] χάριτί ἐστιν — бла҇годѣтє́лство.

[97] Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, 6, 17.

[98] не ҇бароканиє — οὐ χάριτι, 25, 96. Изпуснат е и изразът: ὡς καὶ ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ καί τοῦ Θεοῦ, 25 — 26, 96.

[99] В среднобългарския текст е изпусната думата πνεῦμα.

[100] Срв. Λόγος, 31, 29.

[100a] Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, гл. 6 и 7.

[101] Срв. Λόγος, 34, 10. Среднобългарският автор изпуска няколко изречения.

[102] ра҇зѣ — πλὴν.

[103] исхо҇дитєл нь — ἐκπορευτόν, 23—24,98.

[104] твоєже неприло́го г҃лєтсє ѥ̑стинѣ — τὸ δὲ σόν οὐ προσθήκη λέγοιτ' ἄν κυρίως, 28, 98.

[105] сѣпротивлє́ниє — τοὐναντίον.

[106] слáвити — δοξάζειν, 31, 98.

[107] В среднобългарския текст е изпуснат изразът καὶ τῇ πολυθέῳ πλάνῃ πάροδον παρέχει, 32, 98.

[107a] Срв. Евангелие според Матей, 18, 16. В гръцкия текст καὶ διὰ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα, 8—9, 114, — ӣ при двѣю ӣлӣ трєх свдѣтєль станєть вьсакь гл҃ь.

[108] ӣмєноѵ́ющє того̀ нєѵьстїє ӣ бєзбо́жїє.

[109] Евномий принадлежал към известните мислители на IV в. Бил ръкоположен за епископ на град Кизик. По религиозно-философска насоченост принадлежал към крилото на строгите ариани. Василий Велики, с когото Евномий влизал неведнъж в спор, отбелязва, че той си служел с Хризипови умозаключения и Аристотелови категории. Повече за философските схващания на Евномий вж. А. Спасский, История догматических движении в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), т. I, Тринитарный вопрос, Сергиев Посад, 1914, с. 347 и сл.

[110] Ѧ̆щє ѻ́бщє ѻ҃цѹ и с҃нѹ єжє ӣзсилати д҃хь, єстє ѻ́бщє и д҃хѹ — πάντα τά κοινά πατρίτε καὶ Υἱῷ κοινὰ εἶναι καὶ τῷ Πνεύματος, Πρός Εὐνόμιον, 5, 16—17, 108.

[111] Целият този текст е предаден, но точно според гръцкия оригинал.

[112] Κατ' Εὐνομίου, 5. — 13—18, 114.

[113] зри́ши ли ꙗ҆ко нє ѡ ӣнѹдѣ и тѣмжє ӣ нє ѿ с҃на — Ὁρᾶς ὅτι οὐχ ἑτέρωθεν ἀλλ'ἐκ μόνου τοῦ καὶ τόν Υἱόν γεννῶντος, 18—19, 114.

[114] ӣкѡ̀ с҃нь слово, нь нє ѹ҆ста̀ б҃жїа — ὥστε οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ἐπεὶ καὶ λόγος ὁ Υἱὸς, ἀλλ'οὐ στόμα τοῦ Πατρός ἐνταῦθα τῷ μεγάλῳ τεθεολόγηται, 19—21, 114.

[115] Кирил Александрийски (370—444), един от най-ярките противници на несторианството. Той е един от най-изявените философстващи църковни автори през първата половина на V в. Повече за него и творчеството му вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγοροι όπλιται... (ἀπὸ τοῦ 325—750 μ.Χ.)... Ἀθῆναι, 1975, σ. 64 κ.α. Среднобългарският автор изпуска израза ζῶν φωστήρ, 3—4, 116.

[116] Ὁμολογία πίστεως, Johannes Vegelinus, De sacrosancta Trinitae 1604, p. 121, цит по Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, τ. I, (Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας), τ. 51, Θεσσαλονίκη, 1981, σ. 116, 49.

[117] Изпуснат е гръцкият израз ἐκ Δαμασκοῦ, 18, 116.

[118] Ἔκδοσις ἀκριβής, 1, 8. В Григорий-Паламовия текст има още Дамаскинов текст, който среднобългарският автор изпуска.

[119] Изпуснат е изразът διὰ τὴν σὴν περὶ τοῦ μόνου ἄγνοιαν, 2, 118.

[120] Изпуснати думите: περὶ τοῦ Υἱοῦ, 6, 118.

[121] Евангелие според Йоан, 1, 14.

[122] τὸ ἕν, 18, 118.

[123] Изпуснат е изразът: οὐδ' ἡ μονὰς εἰς μονάδα κινηθεῖσα καὶ εἰς ἑτέραν αὖθις μονάδα ἡ δυάς, 18—20, 118.

[124] Срв. Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος, 29, 2.

[125] ӣ є҆ди́нь намь є҃ть нѣ́тъкмо ꙗ҆ко є҆ди́но б҃жство нь ꙗ҆ко ӣ вь є҆ди́ного ѻ҃ца ӣжє ѿ нєго вьзношє́нїє ӣмать ӣ є҆ди́нь нєрождєннь ӣ є҆ди́нь ӣсточникь б҃жствныи, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Περὶ θείων ὀνομάτων, 2,6. В Паламовия текст гласи: εἷς ἡμῖν Θεός· οὐ μόνον ὅτι μία θεότης, ἀλλ'ὅτι καὶ εἰς ἓν ἀμφότερα τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει. Καὶ μία πηγαία θεότης ὁ Πατὴρ καὶ μόνος αἴτιος καὶ μόνας πηγὴ θεότητος, 21—24, 118.

[126] ӣко моѵдрьствьныи — οὐρανόφρων, 28,118.

[127] Περὶ θείων ὀνομάτων, 2,5.
[128] Срв. Библията, кн. „Второзаконие", 32, 39.
[129] В гръцкия текст стои думата προβολέα, 16, 120.
[130] За него вж. бел. 67.
[131] Изпуснат е изразът καὶ οὐκ ἀπηρεθμημένων μόνον ἀλλά καὶ τεθεωρημένων, 19—20, 120.
[132] ѥ̂ди́ноѡ̂бразнѣ — μονοτρόπως, 21, 120; Λόγος, 30, 20.
[133] Λόγος, 25, 16. ὅ ἀλλαχοῦ μόνως εἶπε καὶ ἰδιοτρόπως, τοῦτ'αὖθις ἐξηγούμενος, 21—22, 120. — ѥ̆же і̂нѫдѣ ѥ̂ди́нѣ рє҇ ѝ свои́ство ѡ҆бра́знѣ.
[134] Срв. Съборно послание на свети апостол Яков, 1, 17.
[135] Вж. Ἐξήγησις εἰς ψαλμόν, 32, 15.
[136] Срв. бел. 56.
[137] стѣние се — ἀγωνιζόμενος, 7, 122.
[138] ѝ кь сїемꙋ ѥ̀ с҃нꙋ, ѥ̆же рождьства вещь таковаа — Λόγος, 29,11 — καὶ πρόσεστι τῷ Υἱῷ... πρᾶγμα τοσοῦτον, 9—10,122.
[139] Изпуснат е изразът εἰ γοῦν προσῆν τὸ προβολέα εἶναι, πῶς οὐκ ἄν εἶπε πρᾶγμα τοσοῦτον. Следващата част на изречението: δι'ὃ καὶ μᾶλλον ἄν δεικνύειν ἔδοξεν ἴσον τῷ Πατρί; Ἀλλ'οὐκ εἶπεν οὐκοῦν οὐδὲ πρόσεστιν, 10—13,122 — сего ра́ди па́че мнитсе ска́зовати того̀ равна̀ ѻ҆ц҃оу нъ не рече не къ сїемꙋ, нь къ сїемоу е по-свободен превод на гръцкия текст. Другият израз: οὐκοῦν οὐδὲ πρόσεστιν е заменен с не къ сїемꙋ, нъ к сїемоу.
[140] Изпуснат е изразът ἀνωτέρω γάρ μικρὸν εἰπών, τὸν μὲν Πατέρα γενήτορα καὶ προβολέα, τὸν δὲ Υἱον προβολέα μὲν οὐ, γέννημα δὲ μόνον, 17—19, 122.
[141] В гръцкия текст стои формата ὅρων от ὁ ὅρος, в среднобългарски прѣдѣлхѣ.
[142] Срв. Λόγος, 29,11.
[143] Изпуснат е изразът οὐδὲ τὸ ἐκπορεύειν ἴδιον εἶναι νομίσεις τοῦ Πατρός, 6—7, 124.
[144] Това изречение е свободен превод на гръцкия текст. При нас то е преведено също по-свободно. В среднобългарски то гласи: ѝ ѡ н҃ас ѿ пронобѣдань бѹдени гласѡвѣ бо̀ того ѡ дѣа́нїа д҃ховнаго кѹдѣхѡм.
[145] В гръцкия текст това изречение гласи: Γεννητὸς γὰρ καὶ ἡμων ἁπάντων ἕκαστος· γεννητὸς δὲ ἐκ τοῦ Πατρός, ταὐτὸν δ'εἰπεῖν ἐκ Θεοῦ Πατρός μόνος ὁ Υἱός, 21—23, 124. В среднобългарски: рождєнь оу҆бо ѿ н҃ас въсѣхь къждо ѥ҇с рождєн же ѿ ѻ҆ц҃а, та́коже, вещи ѡ б҃а ѝ ѻ҆ц҃а ѥ̂ди́нь с҃нь.
[146] Този израз в среднобългарски е много съкратен и поради това неясен. Той гласи: про́че, нѐ ѥ̆же простѣ и҆схоѫдимо ѻ҆бико присно ѡ҆ц҃ъ. Ние възстановяваме по гръцкия текст, който οὐκοῦν οὐ τὸ ἁπλῶς ἐκπορευτὸν ἴδιον τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευτόν· ἐκεῖνος γὰρ ἀεὶ Πατήρ, 26—28; 124.
[147] Изпуснат е изразът ὡς γὰρ οἱ ἔνθεοι θεολόγοι διδάσκουσιν ἡμᾶς, ὅ καὶ ἀνωτέρω ἔφημεν, χωρὶς τοῦ γεννητῶς τε καὶ ἐκπορευτῶς, ὡς ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρός, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα, 1—3, 126.
[148] Вж. бел. 67.
[149] Изпуснат е изразът ἄναρχον καὶ ἀρχὴ καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς εἷς Θεός, 8, 126.
[150] Λόγος, 42, 15. Изпуснат е изразът ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὅν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς, οὐχ ὡς συναλείφεσθαι... ἔχεσθαι 9—11, 126.
[151] Става дума за св. Кирил Александрийски. Вж. бел. 115.

[152] Λόγος, 20, 7. Среднобългарският автор не взима целия цитат, използуван от Гр. Палама. Тук той вмъква свой израз и след това отново продължава с цитата.

[153] Изпуснати са думите: καὶ ὡς ἀϊδίου φωτός, 16, 136.

[154] Λόγος,20,7.

[155] Тези последни изрази в среднобългарския текст са преразказ на по-обширен гръцки текст. В оригинала стои думата θεότητος, 6, 13, която среднобългарският автор превежда кж҃тка.

[156] В среднобългарски е употребена думата соу́єтьнь.

[157] Изпуснат е изразът: μία οὐδὲν ηττον ἐστιν ἀρχή, 12, 138.

[158] Изпуснат е изразът μὲν γάρ, καθάπερ ἔφημεν, φυσική ἐστιν, ἀλλ᾽οὐχ ὑποστατική, διὰ τοῦτο, 13—15, 138.

[159] Изпуснати са думите: τὸ γόνιμον ἀμφοῖν, 16, 138. Изпуснат е и още гръцки текст.

[160] В гръцкия текст стои думата μέγας, 21, 138.

[161] Вж. Περὶ θείων ὀνομάτων, 2, 5, 2, 7, 2, 3.

[162] Тук е пропуснат изразът κατὰ ταῦτα γὰρ καὶ θεογόνος, 8, 140.

[163] Св. Василий Велики е брат на св. Григорий Нисийски (335—395).

[164] Този текст е доста съкратен от среднобългарския автор. В гръцки той гласи: τὸ Πνεῦμα, φησί, τὸ ἅγιον... τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, 10—19, 140; Ἐπιστολή, 38,4.

[165] Гр. Θεολόγος, Λόγος, 34, 10. Не е цитиран целият текст. Срв. ἵνα μὴ κοινωνίαν ...τῆς αἰτίας, 24—28, 140.

[166] Срв. Апостол Павел, Първо послание до Тимотей, 3, 16.

[167] Срв. Апостол Павел, Послание до Тит, 2, 11.

[168] Срв. Апостол Павел, Послание до римляни, 4, 14.

[169] Срв. Апостол Павел, Послание до евреите, 12, 1.

[170] Това изречение в среднобългарски превод се различава от гръцкия текст. То гласи: и҆лѝ кынѣ наурътаѥнии са́мь, и҆лѝ непракѣ разоумѣнии и҆ тлъкоуєнии не съ д҃хомь сказоуе і҆аже сказаннаа д҃хωм — Ἀλλ᾽ ἤ παραχαρίττεις αὐτὸς ἤ παραλογίζῃ καὶ παρεξηγῇ, μὴ μετὰ τοῦ Πνεύματος ἑρμηνεύων τὰ εἰρημένα διὰ τοῦ Πνεύματος, 14—16, 166.

[171] Пропуснат е гръцкият текст, 22—29, 166.

[172] Пропуснат е текстът: καὶ μὴ τοῖς σαφέσι τὰ ἀσαφῆ καὶ τοῖς παρησίᾳ εἰρηνένοις τὰ ἐν τῷ κρυπτῷσυμβιβάζοντα πρὸς δυναμιν, 6—7, 168.

[173] Григорий Палама извежда засегнатите проблеми в 42 точки. Среднобългарският автор ги сумира в няколко изречения.

[174] Първата точка в среднобългарския текст отговаря на т. 2 в гръцкия.

[174a] Изпуснат е изразът ἐκτὸς ἀντιλογίας πάσης, 15, 168.

[175] Има се предвид човешкият дух.

[176] Използувани са думите помꙑшлєниє и прѣмꙑшлєниє.

[177] Има се предвид Йоан Златоуст (350—407), екзегет и изключителен църковен оратор, откъдето и прозвището „Златоуст“. Заемал константинополския патриаршески престол от 398 до 404 г.

[178] Григорий Нисийски (335—395), църковен философ и екзегет. Повече за него вж. Κων, Μ. Φουσκα, Θεηγοροι ὁπλιται... (ἀπὸ τοῦ 325 750 μ.Χ.) Ἀθῆναι, 1975, σ. 90 κ.α.

[179] За кой Григорий става дума, е трудно да се каже. Бог е наречен Творец и от Григорий Богослов, и от Григорий Нисийски.

Слово II

[1] На гръцки и двете слова, първото и второто, носят едно и също заглавие „За изхождането на Светия Дух". Среднобългарският автор разширява това заглавие и във второто слово то се появява с допълнението и҆ хѹлѧ̀щиихъ то̀ латинѣхъ. Посочено е също, че Словото е написано от същия Григорий Палама с местоимението то́гожде.

[2] В гръцки език е използувана корелацията ὧν μὲν ... δι᾽ὧν, 4—6, 182. В среднобългарския текст тя е избегната.

[3] Пропуснат е гръцки текст.

[4] Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, гл. 5.

[5] Авторът има предвид Свещеното Писание — Библията.

[6] Велик патриаршески престол е престолът на константинополския патриарх.

[7] Великата църква е Константинополската църква.

[8] В гръцкия текст стои думата ἀνακλίνεσθαι, 2, 184, в среднобългарския на́дати.

[9] πολυσαρκία — мнѡгоплъ́тїе.

[10] ὁ τύφος, 7, 184, дим, пушек, хитрост, горделивост, измама. В среднобългарски стои думата кычѐнїе.

[11] Срв. Апостол Павел, Послание до ефесяни, 5,16; 6,16 и др.

[12] и҆ ѻ҆нъ — липсва в гръцкия текст.

[13] ἀπόθωνται, 11, 184, в среднобългарски ѡженѹтъ.

[14] нѡ́щкы липсва в гръцкия текст.

[15] Срв. Библията, Пророк Иеремия, 51, 53, 58 и др.

[16] Изпуснато прилагателното ἅγιον, 2, 186.

[17] Пропуснат е изразът: ἀλλ᾽οὐχι καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, 1—2, 186.

[18] В среднобългарски и҆схо́дитъ, в гръцки ὑπόστασιν ἔχει, 2, 186.

[19] Изпуснат е изразът τοῦ ὀρθοτομοῦντος κηρύματος τῆς ἀληθείας, 6—7, 186 и сл.

[20] В среднобългарския текст стои думата рѹ́кѵ.

[21] ѡ слако прѣвыка́ниа, липсва в гръцкия текст.

[22] В гръцки стои ἄν συνάρσθαι παραιτουμένοις οὐ κατὰ καιρόν, 28,186.

[23] σαφεῖς... φωνίς, 30—31, 186, ꙗ҆́вѣстьныѥ гласы.

[24] грѣдѹщиа раꙁ — γνώσεως ἀνερευνήσαντες, 31, 186.

[25] Срв. Библията, Първо послание на апостол Павел до коринтяни, 15, 28.

[26] Срв. пак там, 15, 25.

[27] Срв. Евангелие според Йоан, 14, 28.

[28] Срв. Библията, кн. „Премъдрост на Исуса син Сирахов", 1, 4.

[29] Библията, „Премъдрост на Исуса син Сирахов", 23, 29.

[30] Срв. Евангелие според Йоан, 5, 19, 30.

[31] Пак там, 6, 38.

[32] Вж. Евангелие според Лука, 6, 12.

[33] Срв. Апостол Павел, Послание до евреите, 5, 8.

[34] Евангелие според Лука, 2, 52.

[35] Пак там, 24, 51.

[36] Срв. Евангелие според Йоан, 7, 39 и дг

[37] Евангелие според Йоан, 14, 10.

[38] Пак там, 1, 1.

[39] Евангелие според Йоан, 1, 1.

[40] Срв. Библията, Притчи Соломонови, 8, 25.

[41] Срв. Библията, Псалом, 71, 17.

[42] Срв. Библията, кн. „Варух“, 3, 36.

[43] Срв. Евангелие според Йоан, 10, 30.

[44] Пак там.

[45] Пак там, 14: 9—10.

[46] Библията, Псалом, 71.

[47] Пак там.

[48] Т. е. всеки народ.

[49] Апостол Павел, Послание до филипяни, 2, 10.

[50] Пак там.

[51] Срв. Библията, Псалом, 144, 13.

[52] Срв. Библията, книга на пророк Даниил, 2,44.

[53] Среднобългарският автор пропуска израза καὶ τοῦ εὐσεβοῦς νοήματος γενόμενοι διαλύσομεν τὸ προσιστάμενον 9—10, 190.

[54] Пропуснат гръцки текст μηδ'ἐξ ὧν λέγομεν ἐκβαῖνον. ἡμεῖς τοίνυν κἂν τιμὴ ὁμόφωνον δοκῇ τῇ περὶ τοῦ ἁγίου μόνου καὶ προσκυνητοῦ Πνεύματος θεολογίᾳ, 16—19, 190.

[55] Евангелие според Йоан, 20,22.

[56] Изразът няма гръцко съответствие.

[57] В гръцкия текст липсва „Палама“.

[58] Пропуснат е гръцки текст.

[59] Пропуснат е гръцки текст. Вж. с. 194 на посоченото гръцко издание.

[60] Срв. Евангелие според Йоан, 6,63.

[61] Пропуснат гръцки текст — οὐκοῦν κατὰ τὴν ἰταλῶν περί, 11,194.

[62] В среднобългарския текст е предадено така: ѥже ѿ доунокѣнии сказании ѝ д҃хь ст҃ыи слово — τοῦ ἐμφυσήματος ἑρμηνείαν, καὶ τὸ Πνεῦμα Λόγος καὶ Θεοῦ Λόγος, 11—12,194.

[63] Пропуснат гръцки текст.

[64] Срв. Библията, Псалом, 118, 13.: κρίματα — соудбы.

[65] μελετῶνται, 28,194 — поучаемаа.

[66] πράττονται, 28. 194 — творима.

[66а] СОДБЫ — κρίματα, 32,194.

[67] Срв. Евангелие според Лука, 3.2.

[68] Пак там, 1, 70.

[69] Срв. Библията, книга на пророк Иона, 1,1.

[70] Пак там, книга на пророк Исайя, 2, 1.

[71] доунокение ѥже бывасмо сынм — οὐδὲ τὸ ἐμφύσημα τὸ γεγονὸς δι'αὐτῆς, 14—15, 196. Пропуснат е текстът: πρὸς δὲ τούτῳ, οὐδὲ τὸ παρ' αὐτοῦ αἰνιττόμενον. Εἰ γοῦν καὶ παντάπασιν ἀδύνατον, 15—16, 196. В среднобългарския текст стои думата латинии.

[72] В гръцкия текст липсва ѽ паламо.

[73] В гръцкия текст липсва Палама.

[74] Пропуснат гръцки текст — μᾶλλον δε, ἵν'αὐτο... σημαννεσθαι, 17-20, 196.

[75] прьвааго здании — πρώτου πλάσματος, 21,196.

[76] Срв. Библията, кн. „Битие“, 2,7. Пропуснат е изразът Διδασκέτω σε Παῦλος'

ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, 15.45.

[77] λογικήν, 25, 196 — словесна. Пропуснат е изразът καὶ οὐ τοῦτο ... ζῶσα ψυχή. 25—27, 196.

[78] ѽ тъщеты — ὢ τῆ ζημίας, 28, 196.

[79] Пропуснат текст — τὴν αἰσθήσει καὶ σαρκὶ συνημμένην, 29—30, 196.

[80] въѡбражена — μεμορφωμένον, 2, 198.

[81] Срв. бел. 3 от Слово първо.

[82] ѥже слꙋхωм прохѡдимо — τὸ δι᾽ἀκοῆς δηλητήριον, 9, 188.

[83] прѣльсть съмрьтоносна прѣстꙋпи прѣльсти оуѧзви — ἐπῆλθεν ἔθελξεν ἔτρωσεν, 9—10, 188.

[84] вышнаго — ἀνωτάτω, 14, 198.

[85] ὡς ἱμάτιον, 16.198. —ризѫ. Пропуснат е изразът φεῦ, καὶ ὡς διπλοΐδα τὸ σκότος ἐνεδεδύμεθα, 16, 198.

[86] Пропуснат е изразът ἵνα μὴ μηκύνω λέγω, 17, 198.

[87] Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, 15.45.

[88] Пропуснато е изречението καὶ κατὰ χάριν ἔχειν...29, 198... ἔχομεν 1.200. ·

[89] Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, 6, 17. Пропуснат е изразът ἀλλ᾽ ὁρῶ...πιστεύομεν.3—6, 200.

[90] Пропуснат е изразът ἀλλὰ κατὰ τὴν δωρεάν...λύειν ἐστίν, 7—9, 200.

[91] Пропуснат израз.

[92] За седем духа говори не Исайя, а апостол Йоан в Откровение, 1, 4.

[93] Библията, Съборно послание на св. апостол Яков, 1.17. Пропуснат текст:τί δὲ τῆς...τελεώτερον, 7—8, 202.

[94] Пропуснат е текстът ἐκχεῶ γὰρ...ἐμφυσήματος, 10—16, 202.

[95] Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, 12, 8, Текстът в скоби липсва в среднобългарския превод; има го в гръцкия оригинал — τῷ δὲ λόγος γνώσεως, 14.202.

[96] Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, 2, 10.

[97] разѹмь — γνῶσιν, 21.202.

[98] Срв. Първо съборно послание на св. Йоан Богослов, 2, 27; 3.24; 4.13.

[99] Περὶ Ἁγίου Πνεύματος,24,55. Пропуснато е изречението: ὃς καὶ πάντα... ἀρ᾽οῦν, 26—30, 202.

[100] Пропуснат текст — ἐν ᾗ ...παρέσχεν, 1—3, 204.

[101] Срв. Апостол Павел, Първо послание до коринтяни, 12:4—6.

[102] κοιναί 11.204, — ѻ҆бщаа.

[103] Пропуснат αἵ τε θεῖαι... 10,204.

[104] знаменїю — липсва в гръцкия текст. Има пропуснат и друг гръцки текст.

[105] Срв. Апостол Павел, Послание до римляни, 3.19.

[106] Срв. Деяния Апостолски, 1.4.

[107] Пропуснат гръцки текст ἀλλὰ τίς ἡ ...ἔτυχον, 17—20, 206.

[108] Срв. Евангелие според Йоан, 14.16 и сл.

[109] Пак там, 14, 26. Пропуснат е текстът μετὰ τὰς... προτροπάς, 1—3, 208.

[110] Пак там, 15, 26. В среднобългарския текст цитатът не е даден изцяло; има го в гръцкия оригинал, 3—5, 208; Иоан, 15, 26.

[11] Пропуснат е текстът μᾶλλον δ᾽ ἵν᾽......, 7.208.

[112] Срв. Евангелие според Йоан, 14,15,16.
[113] Пак там, 15, 26. Пропуснат е текстът καὶ ἐὰν... πρὸς ὑμᾶς, 21,208.
[114] Пропуснат е текстът φαίη τις ἂν... βοηθήματος, 23—24, 208.
[115] ѿложи̏ — ἀπείρηκε καὶ ὑπερέθετο, 3—4,210.
[116] Пропуснат е текстът τὸ μὲ γὰρ...τοῦ Πνεύματος, 16—25, 210.
[117] Срв. Евангелие според Йоан, 14, 16.
[118] Евангелие според Йоан, 14,26.
[119] Срв. Евангелие според Йоан, 16, 8.
[120] Пак там, 16, 13.
[121] Пак там, 14,10.
[122] Пак там.
[123] Изпуснат е изразът πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμά, 10,212; Срв. Евангелие според Йоан, 16, 15.
[124] Срв. Евангелие според Йоан, 16,14.
[125] оу҆ченїа — τὰ δόγματα, 11, 212.
[126] τοῦ Υἱοῦ, 12, 212.
[127] τοῦ Πατρός, 14, 212.
[128] Изпусната думата, νοῦν, 19,212.
[129] разоума — γνώσεως, 19, 212.
[130] В гръцкия текст е използван предлогът ὑπὸ, който с вин. падеж означава „пред“. Среднобългарският автор е използвал предлога „под“.
[131] по҆добно — ταὐτόν, 2,214. Изпуснат е изразът ἢ ἐκ ταύτης ἐκείνην στοχαζόμενος, 2—3, 214.
[132] Пропуснат е изразът τὸ θεῖον Πνεῦμα τὴν ὑπόστασιν ἔχειν, 4, 214.
[133] того̀ и҆мѣѥ виновна ѡ него же бываѥт невиновнѣ — αὐτὸν αἰτίαν ἔχων τὸν ἐξ οὗ ὑπάρχει ἀναιτίως, 5—6, 214.
[134] Пропуснат е текстът ὁ δ᾽αὐτοῖς κοινόν, θείας ὑποστάσεως οὐκ ἴδιον, 9—10, 214.
[135] Старобългарският автор вмъква думата произглаголати. При това пропуска немалко от гръцкия текст. ὅταν οὖν ... προαιώνιον, 14—18, 214.
[136] Пропуснати са думите καὶ διαρριπίζοντες, 20, 214.
[137] От молитвата „Царю небесни“.
[138] како прїидеть и҆ даетьсе — καὶ διὰ πάντων χωρῶν πῶς ἥξει καὶ δοθήσεται, 3—4, 216. Налице е опит за антропоморфизиране.
[139] развѣ — ἤ, 6,216. Пропуснат е текстът Λατίνοις...7,216. до ἐκπορεύεσθαι, 17, 216.
[140] ἤ, 17, 216.
[141] нъ ѩвленїю творить сїе — ἀλλὰ φανερὸν καθίστησιν αὐτὸ, 18—19, 216.
[142] Пропуснат е текстът ὅ καὶ τὴν ... ἀναπλάσεως, 22,216; 4, 218.
[143] нас ради по нас — δι᾽ἡμᾶς καθ᾽ἡμᾶς, 5, 218.
[144] По свободен превод на сїе ѩвственѣ протикь приемлющих силѣ оученїе оумѣраѥ — τοῦτο ὑπαινιττόμενος καὶ τῇ τῶν δεχομένων δυνάμει τὴν διδασκαλίαν παραμετρούμενος, 8—10, 218.
[145] Пропуснат е текстът τῆς θείας φύσεως αὐχήματα, τὰ τῆς θεότητος ἰδιώματα, τὰς φυσικὰς καὶ οὐσιώδεις αὐτῆς ἐνεργείας τοῖς προφήταις κατὰ χάριν διδούς, 18—20, 218.
[146] Пропусната думата δημιουργῶν, 24,218.

[147] Пропуснат τὰ αὐτὰ τῆς ... ἀδύνατον, 25—31, 218.
[148] Срв. Библията, Псалом, 18,2.
[149] Пропуснат μετ᾽αὐτὸν ... νόμισον, 9—27,220.
[150] Пропуснат καὶ δι᾽ὅ ἐκ ... παριστῶσιν, 6—7, 222.
[151] Пропуснат ἓν δὲ τῶν ἔργων καὶ ἡ φανέρωσις, 10, 222.
[152] Срв. Библията, книга на пророк Исайя, 48, 16.
[153] Пропуснат εἰ δὲ λέγει...τί τοῦτο, 21—23, 222.
[154] Λόγος, 38, 15.
[155] Пропуснат ἐπεὶ οὖν...27, 222, до 23,226 края.
[156] Този текст е леко авторизиран от българския автор. В нашия превод сме взели под внимание и гръцкия оригинал. Като цяло обаче преводът е по среднобългарския текст.
[157] Т. е. Христос.
[158] Срв. Евангелие според Марко, 2, 27.
[159] Пропуснат μεμυημένος, 7, 228.
[160] В среднобългарския текст липсва τὸ Πνεῦμα, 7,228.
[161] Λόγος, 31,30.
[162] Λόγος, 31,30.
[163] Пропуснат е изразът ὡς ἄνθρωπον μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς Θεόν, 30—31, 228.
[164] Пропуснат е изразът τὲ καὶ τὸ Πνεῦμα, 32,228.
[165] ὁ χρυσοῦς Θεολόγος, 1, 230, — златии бг҃словь.
[166] Пропуснато от ἐξ ἡγούμενος τὸ...1,230, до ἐξεδέξατο, 3,230.
[167] Пропуснато от παρίημι ...6, 230 до πνεῦμα ἅγιον, 30, 230.
[168] Пропуснати думите καὶ συνυφιστῶν, 22—23, 232.
[169] Пропуснато τοῦτο δὲ ...25,232.
[170] Пропуснато καὶ ἀποστέλλεται, 20,234.
[171] Пропуснато от ὅσοι λαμπρότητα ...23, 234 до...·δόσις ἔλλαμψις, 27, 234.
[172] В оригинала стои изразът καὶ τοῦτο ἔτι σαφέστερον δείκνυσιν ἐκ τῆς κατασκευῆς τοῦ λόγου, 29—31, 234. Среднобългарският автор, знаейки кой е авторът, пише направо.
[173] Πρὸς Σεραπίωνα, 1,20.
[174] Пропуснато πολλοῦ γε ἂν δὴ που δέοι καὶ ἀπείρου εἶναι ἡ προαιώνιος, 3—4, 236.
[175] Пропуснато πόσῳ γε ... συνάναρχος, 5—8,236.
[176] В полето на среднобългарския ръкопис стои думата „Латинецо".
[177] Думата я няма в гръцкия текст. Преди „Палама" е изпуснат изразът ἐξαπέστειλε ... ὁ Πατήρ, 13—15, 236.
[178] Пропуснато εἰπὲ δὴ... 20, 236.
[179] Срв. Софокъл, Филоктет, стих. 950. Цит. по Софокъл, Трагедии, превел от старогръцки в стихове д-р Ал. Ничев, София, 1956.
[180] Пропуснат е текстът: καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπος καὶ λόγοις καὶ πράγμασι, καὶ ταῦτα και νοτομῶν, ἥκιστα ἐπεχειρήσας, 23—25, 236 — ӥ ни малаа начѧ́лкы ӥс тьщакати сѧ.
[181] Т. е. Христос.
[182] прѣстикнаго — περιαυγάσαντα, 29, 342.
[183] Има се предвид св. Йоан Дамаскин, известен църковен автор, философ и екзегет. Убеден противник на иконоборците. Починал около 754 г.

[184] Εκδοσις ἀκριβής. 1. 8.

[185] Срв. гръцкия текст по използуваното от нас издание на с. 242.

[186] Срв. Περὶ ἁγίου Πνεύματος. 8,16.

[186а] Това изречение в среднобългарския му вариант може да означава, че богосиновството не е благочестиво да се схваща като творение.

[187] Изразът ѝ ктораго сїа липсва в гръцкия текст.

[188] Пропуснато ὁ πατὴρ σὺν ...28—29, 244.

[189] δύναμιν πλουτῦντες. 29, 244 — полко сїлынь.

[190] Пропуснат е изразът ἐπεὶ Θεὸς ... ὁ Θεός, 11—12,246.

[191] Пропуснато Τολμήσαντος... τῆς φωνῆς, 16—22,246.

[192] Пропуснато от οὕτω πάσης, 25,246 до τῷ βουλομένῳ, 27,250.

[193] Срв. Послание на апостол Павел до Галатяни, 1, 8. Пропуснат е и текстът τί δὲ ...29, 250,... τούτῳ, 4, 252.

[194] Срв. ред 5 -7, 252 на използуваното от нас издание.

[195] ἐξήρτηται, 9—10, 252 — къзлежить.

[196] Пропуснат е текстът οὐκοῦν τοῦτον ...12,252 до ὕπαρξιν 17, 254.

[197] Св. Атанасий Велики (Александрийски) (295—373) е един от най-известните християнски философи на IV в., отявлен противник на арианството. Повече за него вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγόροι ὁπλῖται... (ἀπὸ τοῦ 325 750 μ.Χ.), Ἀθῆναι, 1975, σ. 41 κ.α.

[198] Пропусната е думата ἐκλάμπειν, 21,254.

[199] В гръцкия текст стои изразът στόματος ἡμῶν, 26,254.

[200] Палама — в гръцкия текст името липсва.

[201] В оригиналния гръцки текст липсва „Свети Дух". Понятието е изразено чрез τὸ ἐκπορεύειν, 27, 254.

[202] Латинецът — гръцкият текст липсва.

[203] Λόγος εἰς τὴν Πεντηκοστήν, 9.

[204] Λόγος, 31, 30.

[205] Пропуснат е текстът ἀλλὰ καὶ ... θεότητος, 5—7, 256.

[206] Пропусната е думата ἀγέννητον, 8, 256.

[207] Λόγος, 31, 14.

[208] Пропуснат гръцки текст. За Ириникон на св. Григорий Богослов вж. PG,t. 35, 721 и сл.; 1132 и сл.; 1152.

[209] Λόγος εἰρηνικός, Γ, PG, 35, 1157 C.

[210] Пропуснат е изразът πρὸς τοὺς ἀπ' Αἰγύπτου κατὰ πλεύσαντοις, 24—25, 256.

[211] Т. е. че той е роден, а Отец нероден.

[212] Пропуснат е изразът καὶ διὰ τούτό σοι κἀγὼ τοῦτο προσγράφω.φανερῶς, 28—29, 256.

[213] Среднобългарският автор леко промения гръцкия оригинал. Той вмъква името Григорий (в гръцкия текст стои изразът αὐτὸς οὗτος ὁ θεολόγος, 30,286.), като изхожда от предишния текст. Среднобългарският автор пропуска и текста от πάντα δὲ ...31, 256 до αὐτοῦ φησι, 4, 258.

[214] Λόγος, 31, 29.

[215] Пропуснат е изразът ὁρᾷς ὅσοις ... συνείρων, 10—13, 258.

[216] Пропуснат е изразът Συντελέσει δ' ... ἐλάχιστα, 19—20, 258.

[217] Пропуснато от Δαμασκηνός ... ἔ δειξιν ὡς, 24,258 до ἐστιν ἴδια, 3,260.

[218] Пропуснато πρὸς δὲ, 8, 260 и сл.

[219] Този последен израз в оригинала гласи: πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τρόπος ἕτερος ἐμφύτου ὑπάρξεως, 14—15, 260.

[220] Пропуснато τοῦ Πατρός,6, 262.

[221] Пропуснато δηλαδὴ θεότητος, 7, 262.

[222] Пропуснато ὁ μόνου ... ἐκπορεύσεως, 10—16, 262.

[223] В среднобългарския текст е никáко ни̇малѣ — τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς, които се превеждат заедно „по никакъв начин", „в никакъв случай" и пр.

[224] Пропуснато καθὼς οὕτως,24—25, 262.

[225] Текстът е променен: нѐ бѡ нерожденъ ӑще ѝнерожденъ — οὐδὲ γὰρ ἀναίτιον εἰ καὶ μὴ γεννητόν, 34, 262.

[226] нерожденно рождьства не имѣє — ἀναίτιον γέννησιν μὴ ἔχον, ...34, 262 — 1, 264.

[227] Пропуснат от καθ' ἑαυτῶν ...4,264 до εἶναι ἔχειν 29, 276.

[228] Срв.᾿Επιστολὴ πρὸς ᾿Α Βλάβιον περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς Θεούς, PG, 45, 133 BC.

[229] В гръцкия текст липсва „Палама".

[230] Пропуснат от καὶ μόνον, 3,278 до τεταρρηκότως, 15,278.

[231] ῾Ο Λόγος αὐτὸς ἀπωλέσθη. Вж. Περὶ ἁγίου Πνεύματος, Α, 19.

[232] Пропуснато ἀλειπτότερον, 25—26, 278.

[232a] Пропуснато от οὐκ ἄν, 28,278 до ἄν ἦν, 2, 280.

[233] За него вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγόροι ὁπλῖται... σ. 90 κ.α.

[234] Пропуснат е текстът καὶ αὐτόχρημα εἰρήνην, 13, 280.

[235] Става дума за св. Григорий Нисийски.

[236] В гръцкия текст е използувана формата γράφων,24, 280.

[237] В гръцкия текст е ᾿Αβλάβιον, вин. падеж от ᾿Αβλάβιος 25,280. Срв. Πρὸς Αβλάβιον, PG, 45.

[238] Пропуснат е изразът διὰ τί ...ἁγίου λέγοντες, 25—26, 280.

[239] Пропуснат е текстът τὸ παντάπασιν. .. μέμψεως, 27—31, 280.

[240] Пропуснат текст от διαφορὰν ..., 33,280 до καταλαμβάνομεν, 34,280.

[241] Срв. Πρὸς ᾿Αβλάβιον, PG, 45, 133 B. Пропуснат е изразът τοῦτο δὴ πρῶτον ...τουτέστι, 9, 282 — 12,288.

[242] Пропуснат е текстът οὐ καινὸν οὐδ' ἄηθες τοῖς θεολόγοις σαφηνείας χάριν πλείονος, 27—28, 288.

[243] Става дума за Григорий Богослов или Велики.

[244] Пропуснато от μᾶλλον δὲ τίς ...εἰρηκώς, 24—28, 290.

[245] В гръцкия текст стои прилагателно от τό ἅγιον, 28,290

[246] Григорий Чудотворец (213—270), ученик на Ориген. Повече за него вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγόροι ὁπλῖται... σ. 134 κ.α. (τ. Ι).

[247] Εἰς τὸν Βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης, PG, t.44, 960 sq.

[248] Срв.῎Εκθεσις πίστεως, PG, t.10, 985 A.

[249] Пропуснато е τὸ Πνεῦμα, 9, 292.

[250] Текстът в скоби е пропуснат от среднобългарския автор. На гръцки текстът гласи: διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα διδόμενόν τε καὶ πεμπόμενον, 11—12, 292.

[251] Пропуснат от ἐπεὶ γὰρ ...19, 292 до δι' αὐτοῦ, 12, 296.

[252] Пропуснато от καὶ ὡς ...до ἐν αὐτῷ, 16—20, 296.

[253] Пропуснато от μᾶλλον δὲ ...1—2, 298 до Τριάς, 10, 298.

[254] Пропуснато от καὶ ὡς ...18, 298 до ... Πνεύματος, 2, 300.

[255] Кирил Александрийски (370—444), известен църковен философ и противник на несторианството. Повече за него вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγόροι ὁπλῖται... (ἀπὸ τοῦ 325—750 μ.Χ.), σ. 64 κ.α.

[256] Пропуснат текст καὶ ἐξαίρετα ... οὐσιωδῶς, 4—8, 300.

[257] В „Патрология грека" няма издадено подобно произведение. Възможно е авторът да е използвал текст, който не се е запазил по-късно.

[258] Срв. Евангелие според Йоан, 3,34.

[259] Срв. PG, t.75, 1241, A.

[260] Скобите от гръцкия текст са пропуснати.

[261] Не ми се удаде да открия мястото.

[262] Правоъгълните скоби затварят думи на преводача.

[263] Пропуснат текст ἀλλ᾽οὐδὲ μεθ᾽ἡμᾶς, 5, 302.

[264] Срв. Евангелие според Йоан, 7,38.

[264a] Пропуснат е текстът καὶ Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, 11—12, 302.

[265] Срв. Деяния апостолски, 1,5.

[266] Пропуснат е изразът αὐτὸ γὰρ ... παρέχον, 17—17, 302.

[267] Пропуснато πάντως δὲ καὶ καθ᾽ὑπόστασιν, 17—18, 302.

[268] Срв. Деяния апостолски, 2, 33, пропуснат е текстът ἄντικρυς ... Πατρός, 26—28, 302.

[269] Пропуснат е текстът ἀλλὰ καὶ ...., 3, 304, ... ἡ οὐσία, 9, 314.

[270] Пропуснат текст: ᾧ καὶ ,17,314,... δειχθέντα, 20, 314.

[271] Пропуснат е изразът, 20—23, 314.

[272] Пропусната е думата φησί, 25,314.

[273] Пропуснато е σαφὲς ... ἐκπορεύεται, 29—30, 314.

[274] Срв. Библията, кн. „Иов", 38,1; 40, 6.

[275] В гръцкия текст е ἐμβατεύων, 6, 316; в среднобългарския — гл҃ѥн.

[276] Пропуснат текст: παρὰ τῶν θεολόγων, 29—30, 316.

[277] Пропуснат текст: καθάπερ, 6, 318... τὸν νοῦν, 27, 318.

[278] Пропуснато θεότητος, 30, 318 и ἐκπορεύεσθαι 30, 318.

[279] Пропуснат е изразът καθ᾽ὑπόστασιν, 31, 318.

[280] Пропуснат е изразът μᾶλλον δὲ μηδαμῶς διαφέρον ἢ διαιρούμενον, 1—2,320.

[281] Изразът „ако иска изхожда" в среднобългарски е предаден с ісходѧщимь. В гръцки стои изразът εἰ δὲ βούλει καὶ ἐκπορευόμενον, 11—12, 320.

[282] Срв. Евангелие според Матей, 4,4.

[283] „Чрез Бога" няма гръцко съответствие.

[284] Срв. Евангелие според Лука, 4,2.

[285] Пропуснат е изразът Ἄπαγε... ζωὴ ἐστιν, 24—26, 320.

[286] Вж. Евангелие според Йоан, 7,38.

[287] Срв. Евангелие според Йоан, 4,14.

[288] Срв. Библията, кн. „Битие", 2, 10.

[289] Пропуснат е текстът ἔστι γὰρ... 12, 322... ἐκπορεύεται, 19, 322.

[290] Пропуснат е текстът ἅτε κατὰ ...21,322... μεταλαμβάνειν, 7,324.

[291] Пропуснат е изразът ἀλλ᾽ἡνίκα 10,324, φανέρωσις, 19, 324.

[292] Пропуснат е изразът ὡς ... Πνεύματος, 21—23,324.

[293] Изразът е преведен съкратено. В гръцкия текст стои καὶ ὕστερον ...ἐπαναπαυόμενος, 24—25, 324.

[294] Пропуснато е ὥς .. Πατρός. 26—27. 324.

[295] Среднобългарският автор е подходил творчески. Той пропуска цял израз, който е свързан с латинците, и вмъква едно „ти“, което липсва в оригинала и което говори за творческо отношение. Творческият елемент е налице и на други места.

[296] Пропуснат е изразът καὶ αὐτῆς ... Πνεύματος. 30—31. 324.

[297] В нашия превод е изпусната думата БОГОСЛОВИШИ — ἐθεολόγισαν. 6—7. 326.

[298] Пропуснат е изразът: ἐξ αὐτῆς... ὑποστάσεως. 9—10. 326.

[299] Пропуснато ὁ ὑπερλίαν. 21. 326.

[300] Пропуснато ἢ ἐκ Πατρὸς δι'αὐτοῦ. 30. 326.

[301] Думата „латинците“ липсва в гръцкия текст. Гл. ГЛАГОЛЕТ в мн. ч., в гръцкия текст е в ед. ч., 9. 328.

[302] Липсва в гръцкия текст.

[303] Пропуснато οὐχ ὥς. 11. 328... θεολόγον Γρηγόριον. 12. 328.

[304] Пропуснато ἐνοικεῖ. 13. 328.

[305] Пропуснато ἐν γὰρ ...Πνεύματος. ἐνοικιζομένου. 14—17. 328.

[306] Пропуснато καθὰ προέφημεν. 2. 328.

[307] Пропуснато ἀλλὰ τὸ με... Πνεύματός ἐστιν. 21—23. 328.

[308] Срв. Псалом. 67.8 и сл. Пропуснато καὶ τοῦ ...ἐσείσθη. 30. 328 — 9.330.

[309] В гръцкия текст на първо място стои ὄν τοῦ Πνεύματος. 10. 330.

[310] Пропуснато ὑστερομένης. 11—12. 330.

[311] Срв. Псалом. 67.8 и сл.

[312] Пропуснато ὁ Υἱός. 17. 330.

[313] В гръцкия текст ὁ θεῖος. 17. 330.

[314] Срв. Περὶ ἐναθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς. PG. 75. 1241 A.

[315] Срв. Библията. кн. „Иоил“. 3.1; Пропуснато ὥς ...μερίζεται. 24—26. 330.

[316] Има се предвид апостол Йоан Богослов или апостол Петър.

[317] Срв. Деяния апостолски. 2. 38; 8. 20; 10. 45.

[318] Св. Йоан Златоуст, за него повече вж. бел. 177 на Слово I.

[319] Срв. Περὶ ἁγίου Πνεύματος. PG. 52. 626. В полето: благодат и дарование са едно.

[320] Има се предвид Никео-Цариградският символ на вярата.

[321] Пропуснат е текстът ἐν...θεωρούμενον. 13.332.

[322] Срв. Псалом. 2. 7.

[323] Пропуснат е изразът ἀνελημμένον τοῦ Υἱοῦ φύραμα. 24. 332.

[324] Пропуснато ἁγίου...Παρθένου. 27—28. 332.

[325] Срв. Пророк Исайя. 48. 16.

[326] Апостол Павел. Първо послание до коринтяни. 12. 8.

[327] В гръцкия текст стои местоимението σάς. 19. 334.

[328] Срв. Евангелие според Йоан. 8. 42.

[329] Пак там. 16. 28.

[330] Срв. Пророк Исайя. 48. 16.

Слово III

[1] През XIV в. не са били заглъхнали „еретическите“ схващания от т. нар. преддогматически период, II—IV в. и от периода на догматическите разногласия, IV—VIII в., свързани с личността на Христа. Въпросите за Бога и за божествените ипостаси не са били предмет само на религиозното мислене. През средните векове те са философски категории и средоточие на философското познание.

[2] Има се предвид учението на т. нар. монархиани модалисти, чийто главен представител бил Савелий. Повече за Савелий и неговото учение вж. бел. 5.

[3] Евангелие според Йоан, 10, 30; срв. и ст. 38.

[4] Учението на идейния противник на настоящото слово е сведено до положение на смесица между възгледите на монархианите модалисти и схващането на александрийския свещеник Арий за божествения Логос. Повече по този въпрос вж. Κων. Μ. Φουσκα, Θεηγόροι ὁπλῖται (οἱ πατέρες καὶ ἐκκλ. σύγγραφεις ἀπὸ τοῦ 325—750 μ.Χ.), Ἀθῆναι, 1975, σ. 34 κ.α.

[5] Повече за учението на Савелий вж. А. Спасский, История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), т. I, Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), Сергиев Посад, 1914, с. 110 и сл.

[6] Налице е отново връщане към учението на Савелий.

[7] В този пункт авторът на Словото свързва възгледа на своя опонент с учението на Македоний. Срв. бел. 31 към „Изповядване“-то.

[8] Евангелие според Йоан, 17, 10.

[9] В сбита форма авторът развива идеята за един и единен Бог, спрямо когото е неприложимо математическото правило 1 + 1 + 1 + 1 и т. н. равно на 4,5 или повече.

[9a] Евангелие според Йоан, 20,22.

[10] Евангелист Лука, написал третото по реда на Новозаветния канон евангелие.

[11] Става дума за новозаветната книга „Деяния Апостолски“, пета по ред в канона на новозаветните книги.

[12] Деяния Апостолски, 1, 5.

[13] Евангелие според Йоан, 15,26.

[14] Срв. Библията, Псалом, 138: 7—10.

[15] Срв. Евангелие според Лука, 4, 18.

[16] Срв. Евангелие според Йоан, 16:13—15.

[17] Има се предвид Кирил Александрийски (412—444 г.). Повече за него вж. J. Liebaert, S. Cyrille d'Alexandrie et l'Arianisme, Lille, 1948; W. J. Burghardt, The image of Got in man according to Cyril of Alexandria, Studies in Christian Antiquity, 14, Washington, 1957.

[18] Срв. Евангелие според Йоан, 4, 24.

[19] Авторът на словото няма предвид иманентност на Бога в творението, а неговото присъствие като творческо начало.

[20] Григорий Палама има предвид Псевдо-Дионисий Ареопагит, зад чието име се крие вероятно грузинският философ Петър Ивер (412—488). За Пс.- Дионисий Ареопагит вж. повече С. Данелиа, К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита, ВВр., 8, 1956; Ш. Нуцубидзе, Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита, Тбилиси, 1941.

[21] Тази концепция е основна у него и се среща многократно в трактатите, свързани с неговото име.

[22] Става дума за Григорий архиепископ Неокесарийски, умрял през 270 г. Κων. Μ. Φούσκα, Γρηγόριος ὁ Νεοκαισαρείας ἐπίσκοπος ὁ θαυματουργός, Ἀθῆναι, 1969.

[23] Григорий Нисийски живял през IV в. (335—395 г.). За него не е известно да е писал съчинение, озаглавено „За божествените имена". Произведение с това заглавие е писал Псевдо-Дионисий Ареопагит.

[24] Атанасий Велики, Александрийски архиепископ, противник на арианите, живял от 295 до 373 г. Тези думи срв. Migne, PG., t. 25, col. 524.

[25] Вж. бел. 17.

[26] Философ, роден през 110 г., умрял мъченически за вярата си в Христа през 165 г. Повече за него и за произведенията му вж. S. Frasca, S. Justinus, Apologie, Testo, Versione, Introd., Torino, 1938.

Слово IV

[1] Авторът се обръща към Дионисий Ареопагит, повярвал в Христа в резултат проповедта на апостол Павел в Атинския ареопаг, срв. Деяния Апостолски, гл. 17.

[2] Пак там.

[3] За Арий срв. бел. 4 към Слово III и бел. 30 към Изповядване на православната вяра.

[4] Евномий принадлежал към известните мислители на IV в. Бил ръкоположен за епископ на град Кизик. По религиозно-философска насоченост принадлежал към крилото на строгите ариани. Василий Велики, с когото Евномий влизал неведнъж в спор, отбелязва, че той си служел с Хризипови умозаключения и Аристотелови категории. Повече за философските схващания на Евномий вж. А. Спасский, История догматических движений... с. 347 и сл.

[5] Македоний, срв. бел. 31 към Изповядване на православната вяра.

[6] За Савелий и савелианството вж. бел. 5 към Слово III.

[7] Халдейска или Вавилонска кула, при строежа на която според Библията Бог смесил езиците. Срв. кн. Битие, гл. 10—11.

[8] Става дума за грузинския философ неоплатоник от V в. Йоан Лаз.

[9] Съчиненията на Йеротей (Йоан Лаз) били написани в стихове или сентенции. Йоан Лаз е оказал силно влияние върху философските идеи на Псевдо-Дионисий Ареопагит

[10] Вж. Περὶ Θείων ὀνομάτων, Ἀθῆναι, 1978.

[11] Срв. Библията, кн. Изход, 3,14 и сл.

[12] Апостол Павел, Послание до римляните, 1:18—20.

[13] Пак там.

[14] Нито традицията, нито научната критика приписват на Псевдо-Дионисий 12 книги. Трябва да се предполага, че става дума за 12 глава, по всяка вероятност на трактата му „За божествените имена".

[15] Максим Изповедник (580—662 г.), плодовит църковен автор философ. Повече за него вж. Σ. Σταυρίδου, Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν Θεὸν ἢ περὶ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Μάξιμον τὸν ὁμολογητήν, Λειψία, 1894.

[16] Има се предвид съчинението на Максим Изповедник Ἐξηγητικά.

[17] Migne, PG., t.3, col. 1104 sq.

[18] Израз в духа на Платоновата и неоплатоническата философия.

[19] Срв. кн. Битие, 1, 4.

[20] Авторът на Словото представя Псевдо-Дионисий Ареопагит като изразител на апофатическата религиозно-философска диалектика.

[21] Шесткратно или седемкратно на езика на църковния автор означава постоянност.

[22] За Григорий Богослов срв. бел. 66 към Слово I.

[23] Йоан Дамаскин, известен богослов и философ в Източната църква. Починал около 754 г.

[24] За Василий Велики или Кесарийски срв. бел. 61 към Слово I.

[25] Срв. Евангелие според Лука, 8, 15.

[26] Библията, Пророк Исайя, 63, 9; 11, 2.

Изповядване на православната вяра

[1] За различната традиция при озаглавяване на „Изповядването" на вярата на Григорий Палама в гръцки език вж. бел. 6 към Предговора.

[2] Заглавието, поставено от българския преводач или преписвач, в своя среднобългарски оригинал гласи: Їже къ стыхъ ѿца нашего григоріа архиепскпа солꙋнскаго изложеніе, исповѣданіе православныѧ вѣры.

[3] Срв. Апостол Павел, Послание до римляните, 9, 5; той, Послание до ефесяни, 4, 6.

[4] Пропуснат е изразът καὶ τριὰς ἐν μονάδι, 117, 494. Сравнението с гръцкия текст е направено по изданието на П. Χρήστου, Συγγράμματα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, τ. II, Θεσσαλονίκη, 1966, σ. 494 499.
Първата цифра показва реда, а втората — страницата.

[5] Т. е. че той е извън времето и във времето.

[6] Пропуснато καὶ ἀεὶ, 24,494; προβολεύς, 25, 494.

[7] В гръцкия текст е налице противопоставяне: οὐκ ... ἀλλ'. Среднобългарският преводач го предава в положително изречение.

[8] Срв. Апостол Павел, Послание до филипяни, 2, 6.

[9] Пропусната думата κοηθεὶς, 6, 495.

[10] Срв. Първо послание на апостол Петър, 2, 22.; Исайя, 53, 9 и др.

[11] Пропуснат е изразът ἑκὼν δὲ ... ταφείς, 14 16, 495.

[12] Срв. Евангелие според Матей, 28:19—20; Евангелие според Марко, 16, 15.

[13] В гръцкия текст липсва изразът „Бог и" — Θεὸς καί, 21, 495.

[14] сътвориш. наше къмшеніе ποιήσας τὸ ἡμέτερον φύραμα, 22—23, 495. Срв. Битие, 11, 26; 2,7.

[15] Срв. Никео-Цариградския символ на вярата, член VIII.

[16] Отец е нероден.

[17] Синът е роден.

[18] Срв. Псалом, 138, 7—10.

[19] Пропуснат е изразът καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πέμπεται, 14, 496.

[20] φύσιν, 18, 496 — ІЕСТВО. Срв. Евангелие според Йоан, 1, 18.

[21] Пропуснат е изразът εἶδεν ἢ ἐξηγόρευσιν, 18, 496 — видѣ ѝлиѝзрє.

[22] ποικίλον, 28—29, 496. — пьстрое.

[23] περιγραφέντος, 2, 497 — описаннаго.

[24] λογικῶν, 18, 497 — словесных.

[25] σύνταξιν, 22, 497 събрание в смисъл на богослужение.

[26] Θεουργεῖται, 27, 497.

[27] Пропуснат е изразът καὶ πιστεύοντας, 30, 497.

[28] Пропуснат е изразът διὰ τῶν προφητῶν, 31, 497.

[29] От „Изповядването" не става ясно от какви еретически мисли, поддържани по-рано, се отказва Григорий Палама. Фактът обаче, че той сам се отрича и проклина предишните си еретически заблуждения, подсказва, че обвинението, отправено от Варлаам, че Григорий Палама е изпаднал в голям брой отречени от църквата схващания, не е безпочвено. В какво по-точно Варлаам обвинява Палама вж. Nikephoros Gregoras Antirrhetika I. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen, H.-V. Beyer. Wiener byzantinische Studien, Bd. XII, Wien, 1976.

[30] Става дума за Първия вселенски събор, състоял се в малоазийския град Никея през 325 г. На този събор било осъдено учението на александрийския свещеник Арий. Той произхождал от Либия и живял между 265 и 336 г. Учил в прочутите по това време школи в Александрия и Антиохия. Силно влияние върху него оказал Лукиан Самосатски, който също се отклонил от верното църковно учение. Всъщност и Лукиан, и Арий били последователи на Аристотеловата философия. Приемайки Аристотеловото схващане, че реално битие притежава само частното и индивидуалното, Арий твърдял, че свойствата на Бога трябва да се схващат конкретно. Логосът според него не е отделна ипостас, а свойство на Бога. Ако се приеме, че той е отделна божествена ипостас, това означава, че той е творение. В противен случай не може да се говори за никаква монархия у Бога, а за диархия. И ако Синът е равен на Бога, според Арий то било по благодат, а не по същност. Повече за Арий, както за предшестващите и последващите го еретически учения вж. А. Спасский, История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), т. I, Тринитарный вопрос, Сергиев Посад, 1914, с. 127 и сл.

[31] Пропусната думата ἀσεβῶς, 10, 498. Македоний бил Константинополски патриарх два пъти: от 342 до 346 г. и от 351 до 360 г. Възгледите на Арий за Логоса той отнесъл към третото лице на Божествената троица — Свети Дух. Учението му е осъдено на Втория вселенски събор, състоял се в Константинопол през 381 г.

[32] Има се предвид Третият вселенски събор, проведен в малоазийския град Ефес през 431 г.

[33] Несторий заемал константинополския патриаршески престол от 428 до 451 г. Съборът, на който били осъдени неговите възгледи, е известен като Четвърти вселенски, състоял се в Халкидон през 451 г.

[34] Евтихий, архимандрит в Константинопол, бил ревностен последовател на възгледите на Несторий. Смята се, че той е един от най-ревностните разпространители на монофизитството.

[35] Става дума за александрийския архиепископ Диоскор I (444—451 г.). В общата църковна история неговото име е свързано с т. нар. Разбойнически събор, проведен в Ефес през 449 г. На този събор монофизитството било прието като ортодоксално религиозно-философско изповядване.

[36] Авторът говори за Пети вселенски събор, състоял се в Константинопол през 553 г. Броят на присъствувалите епископи не е установен. Според едни автори той е 151, според други — 164 и т. н.

[37] Григорий Палама има предвид Диодор, епископ Тарски, и Теодор, епископ Мопсуетски. И двамата били представители на Антиохийската екзегетическа и философска школа, в която учил и Арий. Техен последовател бил константинополският патриарх Несторий. Вж. бел. 33.

[38] Ориген [182—251 г.] е първият църковен автор, който говори за „три ипостаси и една Троица". Срв. А. Спасский. История догматических движений... с. 81 и сл.

[39] Има се предвид вероятно Дидим Александрийски [313—398 г.], наричан „Слепецът".

[40] Може би Григорий Палама говори за константинополския патриарх Евагрий, който останал на патриаршеския престол много кратко време през 370 г. Или пък Евагрий, епископ Кипърски, който обаче не е съден като еретик. Срв. Трети вселенски събор, VIII правило.

[41] Григорий Палама говори за Шести вселенски събор, състоял се в Константинопол през 680—681 г. Броят на участвувалите епископи е различен. Според гръцкия текст те са 170, а според среднобългарския превод — 109. Възможно е в среднобългарския текст да има грешка, тъй като разликата между цифрата девет и цифрата 70 е в напречната чертичка при буквения знак „о".

[42] Сергий, Пир и Павел не са били градоначалници на Константинопол. Григорий Палама говори за патриарх Сергий (610—638 г.), за патриарх Пир (638—641, 654 г.) и за патриарх Павел II (641—653 г.). И тримата приели „Изложение на вярата" (Ἔκθεσις τῆς πίστεως), издадено от император Иракли (610—641 г.) през 636 г. Това „Изложение", известно с гръцкото му название „Ектесис", е пропито от учението на монотелитите.

[43] Пропуснат е изразът κατὰ τῶν εἰκονομάχων, 1—2, 499. Тук става дума за Седми вселенски събор, проведен през 787 г. в Никея. Този събор е известен още и като Втори никейски.

[44] Авторът говори за съборните заседания, провеждани през август 1347 г. в Константинопол. По-подробно за тях вж. моята статия. Исихазмът и варлаамитството и политико-църковната двупартийност на зилоти и политици, сп. Духовна култура, 1983, кн. 4, с. 16—30.

[45] Оттук до края листът на ръкописа, съхраняван в БАН, е отпаднал. Текстът е запазен в друг ръкопис от същото време, който се пази в НБКМ под № 182. Нашият превод е направен по този „втори" препис, като текстът е сравняван с гръцкия оригинал у PG, т. 151, 763—768 и ръкопис № 82 от Българска академия на науките.

[46] Срв. Григорий Богослов, Λόγος, 40. Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα. PG, 36, 365 B.

Николай Цв. Кочев

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР — Николай Цв. Кочев 7
БЪЛГАРСКИ ВАРИАНТ НА ИСИХАСТКАТА КОНЦЕПЦИЯ НА ГРИГОРИЙ ПАЛАМА — Михаил Бъчваров и Николай Цв. Кочев 23

СЛОВО ПЪРВО ПРОТИВ ЛАТИНЦИТЕ ЗА ТОВА, ЧЕ ДУХ СВЕТИ ПРОИЗХОЖДА ОТ ЕДИНИЯ ОТЕЦ, ОТ СВЕТИЯ НАШ ОТЕЦ ГРИГОРИЙ, АРХИЕПИСКОП СОЛУНСКИ И НОВИ БОГОСЛОВ 49

СЛОВО ВТОРО ЗА ПРОИЗХОЖДАНЕТО НА СВЕТИЯ ДУХ И ЗА ЛАТИНЦИТЕ, КОИТО ГОВОРЯТ ХУЛНИ ДУМИ ЗА НЕГО СЪЩО [ОТ СВЕТИЯ НАШ ОТЕЦ ГРИГОРИЙ, АРХИЕПИСКОП СОЛУНСКИ И НОВИ БОГОСЛОВ] 80

[СЛОВО ТРЕТО] СЪЩО ОТ СВЕТИЯ НАШ ОТЕЦ ГРИГОРИЙ, АРХИЕПИСКОП СОЛУНСКИ, ПРОТИВ УЧЕНИЕТО НА ВАРЛААМ И АКИНДИН 124

ПРИЛОЖЕНИЕ 127

[СЛОВО ЧЕТВЪРТО] ОТ СВЕТИЯ НАШ ОТЕЦ ГРИГОРИЙ, АРХИЕПИСКОП СОЛУНСКИ И НОВИ БОГОСЛОВ СРЕЩУ АКИНДИН 141

ИЗПОВЯДВАНЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ВЯРА, ИЗЛОЖЕНО ОТ СВЕТИЯ НАШ ОТЕЦ ГРИГОРИЙ, АРХИЕПИСКОП СОЛУНСКИ 167

БЕЛЕЖКИ — Николай Цв. Кочев 172

ФИЛОСОФСКО НАСЛЕДСТВО

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

СЛОВА

НАУКА И ИЗКУСТВО. СОФИЯ. РУСКИ 6

ПЪРВО ИЗДАНИЕ. ГРЪЦКА. АВТОРИ НА ВСТЪПИТЕЛНАТА СТУДИЯ МИХАИЛ БЪЧВАРОВ И НИКОЛАЙ КОЧЕВ. РЕЦЕНЗЕНТИ БОЖИДАР РАЙКОВ. ПЕТЪР ДИНЕКОВ. РЕДАКТОР БОРЯНА ВЕЛЧЕВА. ХУДОЖНИК ВЛАДИСЛАВ ПАСКАЛЕВ. ХУДОЖЕСТВЕН РЕДАКТОР ЛИЛИ РАДЕВА. ТЕХНИЧЕСКИ РЕДАКТОР ТЕМЕНУЖКА ХАДЖИИВАНОВА. КОРЕКТОРИ СТЕФКА НИКОЛОВА. МИЛКА БЕЛЧЕВА

ДАДЕНА ЗА НАБОР НА 7.IV.1986 Г. ПОДПИСАНА ЗА ПЕЧАТ НА 23.III.1987 Г. ИЗЛЯЗЛА ОТ ПЕЧАТ ПРЕЗ МАРТ 1987 Г.ПЕЧАТНИ КОЛИ 16 ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 13,44 УСЛОВНО ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 14,77 ИЗДАТЕЛСКИ № 28893. ФОРМАТ 84/108/32. ТИРАЖ 2 620 ЦЕНА 2,67 ЛВ. КОД 02/9531275331/0403—17—87
ДП „ГЕОРГИ ДИМИТРОВ“, СОФИЯ

философско наследство

Цена 2,67 лв.